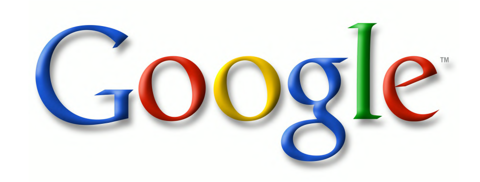
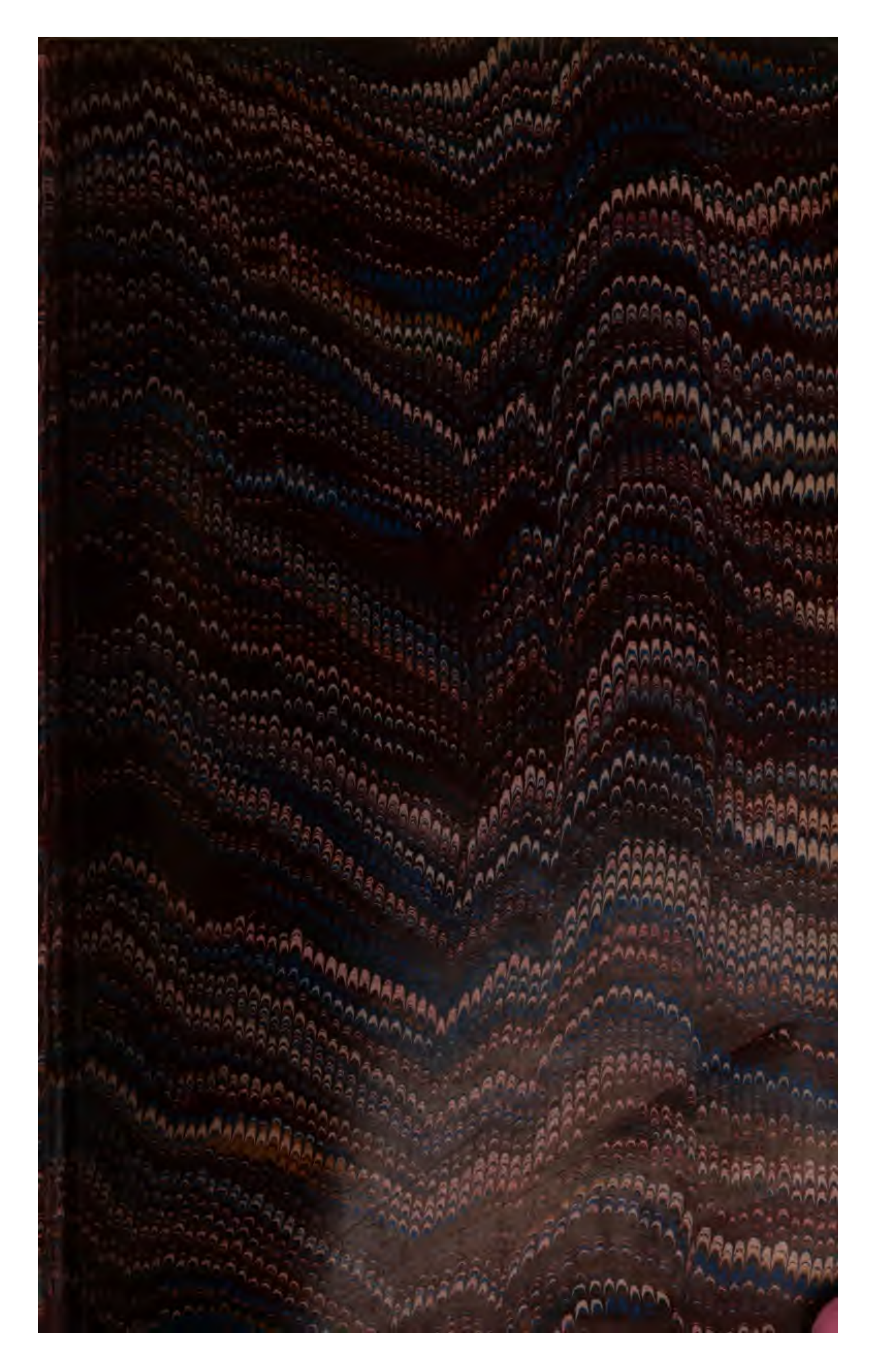




LES

MYSTIQUES ESPAGNOLS



DIJON, IMPRIMERIE J.-E. RABUTÔT

PLACE SAINT-JEAN, 1 ET 3.

Hommage de l'auteur

LES

MYSTIQUES ESPAGNOLS

MALON DE CHAIDE, JEAN D'AVILA, LOUIS DE GRENADE

LOUIS DE LÉON, Ste THÉRÈSE, S. JEAN DE LA CROIX

ET LEUR GROUPE

PAR

PAUL ROUSSELOT

AGRÉGÉ,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE IMPÉRIAL DE DIJON.



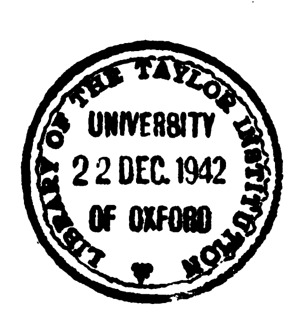
PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, Quai des Augustins.

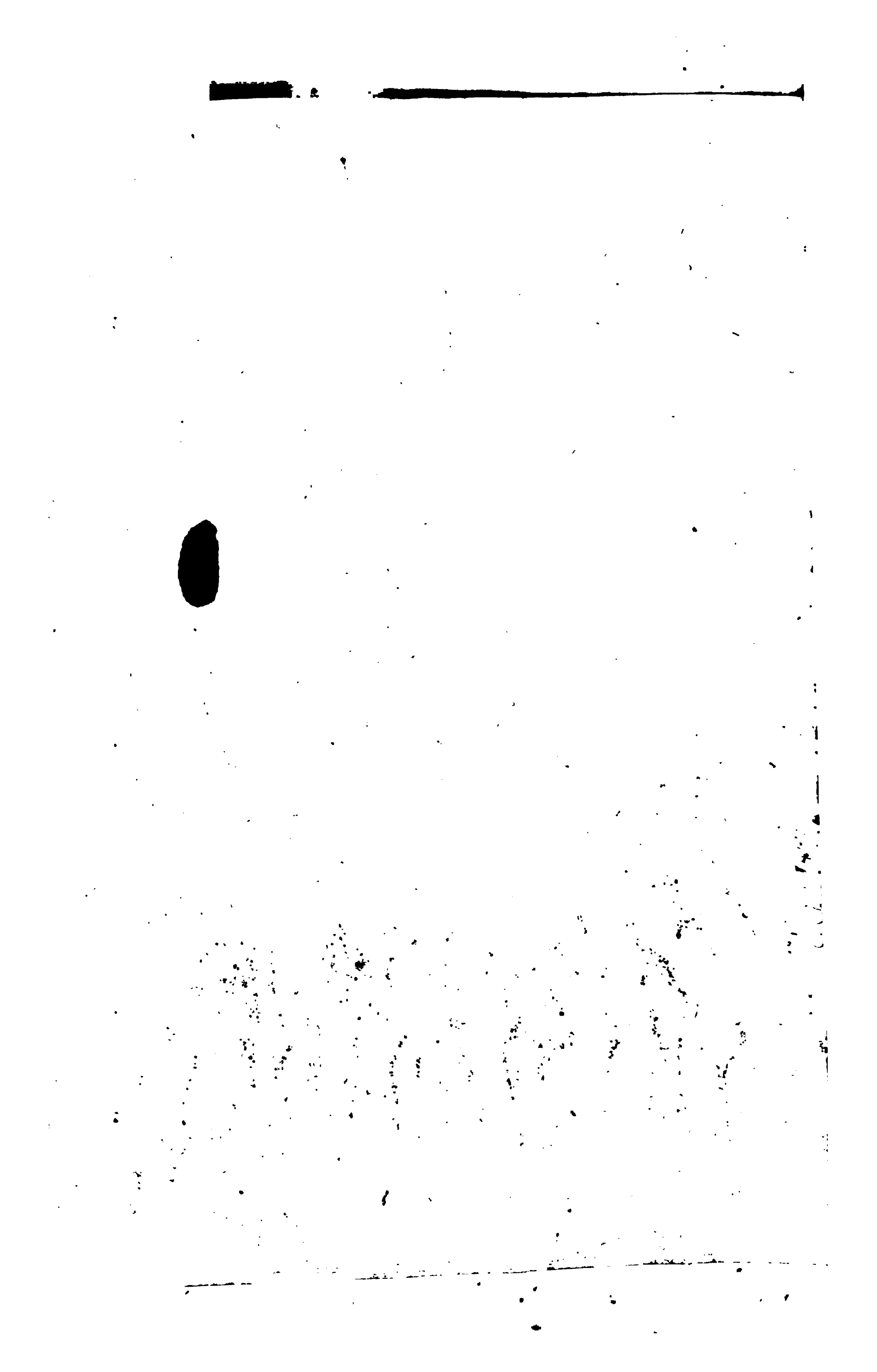
1867


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
22 DEC. 1942
OF OXFORD

A MON PÈRE ET MON MAITRE


S · GIOVANNI DELLA CROCE SPAGNVOLO
PRIMO INSTITVTORE DE CARME-
LITANI SCALZI DOPPO S.TA TERESIA


S · GIOVANNI DELLA CROCE SPAGNVOLO
PRIMO INSTITVTORE DE CARME-
LITANI SCALZI DOPPO S.TA TERESIA



AVERTISSEMENT

Les mystiques espagnols, dès avant le siècle de la Renaissance et de la Réforme, mais particulièrement à cette époque, personnifient un mouvement religieux dont la place est marquée dans les annales de l'Eglise. Ils constituent en outre le plus réel de l'apport philosophique de l'Espagne, en sorte que, tout en fournissant un chapitre à l'his-

toire du catholicisme, ils doivent en fournir un autre à celle de la philosophie.

De cette pensée est sorti le livre qui se présente aujourd'hui au public, sans autre recommandation qu'une sincère recherche de la vérité par l'étude directe des sources. Puisse ce trop modeste mérite compenser suffisamment ses trop réelles imperfections!

INTRODUCTION

D'où provient le mysticisme ? Il a ses racines dans un des éléments de la nature humaine, le sentiment religieux. Quand l'histoire nous le montre issu d'une origine différente et fils de la réflexion, c'est qu'un désespoir de la raison a permis au sentiment de reprendre son empire. Sa vraie source, c'est la foi : spontanément il éclôt au fond des âmes croyantes, et alors, en vertu de son principe, il peut agir sur les masses autant que sur les individus. Dans la bouche d'un Plotin, il ne parle qu'au petit nombre, et la foule ne l'entend pas ; avec une sainte Thérèse, il n'est pas enfermé dans l'enceinte d'une école, il s'adresse à tous les cœurs, et tous les cœurs, si humbles qu'ils soient, peuvent répondre à son appel. C'est pourquoi

l'on ose affirmer qu'il est tout prêt à naître chez un peuple où prédomine le sentiment religieux, pour peu que les circonstances extérieures, se joignant aux prédispositions natives, viennent en favoriser le développement. Or, une race s'est rencontrée, douée d'une singulière énergie, d'une vitalité puissante, d'un indestructible instinct de personnalité, d'un insatiable besoin de croire et de se dévouer à ses croyances; héroïque, ardente, opiniâtre, avec quelque chose de sombre et de concentré, couvrant sous ces dehors les passions fougueuses et la violence d'un sang échauffé de ce même soleil qui brûle l'Africain de l'autre côté du détroit. Arienne jusqu'à la fin du VIe siècle, l'Espagne, convertie au catholicisme, lui consacre ses forces intimes, s'y attache avec la véhémence jalouse qui lui est innée ; en revanche, elle y puise, le jour où la conquête vient l'asservir, une force de résistance qui fait sa grandeur pendant des siècles. En défendant sa religion, elle se défend elle-même ; la foi qu'elle a gardée l'aide à reconquérir le sol. Comment un sentiment si vif de sa nature ne s'accroîtrait-il pas de toute l'intensité d'une autre passion non moins vive, celle de la nationalité? Il se nourrit donc et s'avive des rancunes patriotiques amassées contre l'Arabe, conquérant du sol national, et contre le Juif que tant de liens attachaient à l'Arabe. Blessé dans sa ferveur, gêné ou croyant l'être dans son expansion, il s'efforce de s'attester au dehors, de s'affirmer à ses propres yeux et aux yeux de ses ennemis; au dedans, il creuse plus profondément dans les cœurs, qui vont s'identifiant avec lui et s'absorbant dans la fidélité exclusive qu'ils lui ont vouée.

Il devient ainsi l'âme et la vie de tout un peuple, le trait le plus caractéristique qui le distingue, la base et l'instrument de sa nationalité, la source presque unique et certainement la plus féconde de toutes les productions de sa pensée.

Est-il douteux qu'au sein d'une telle race il ait existé une propension originelle au mysticisme religieux? Dans quelle autre société chrétienne l'a-t-on vu entrer aussi avant dans les cœurs, les pénétrer aussi intimement de cette flamme qu'il allume et qui donne habituellement plus de chaleur que de lumière? Il revêt en Espagne une physionomie à part. Il ne s'y formule ni dans un immortel poème, ni dans le cadre exclusif d'une théologie savante ; il ne s'y traduit pas non plus par des tentatives prématurées de réforme ou par un bizarre amalgame de rêveries bibliques et révolutionnaires ; il ne ressemble pas à celui de l'Italie, de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre, de la Suède. Son objet est peut-être moins déterminé, parce que son action est moins circonscrite. Plus continu, plus général, son empire s'exerce non seulement sur les intelligences, mais encore sur les mœurs, et l'on est tenté de voir en lui un des traits originaux du génie espagnol. Il est tout, il est partout, dans la chaire, dans le cloître, dans la littérature, dans les arts, je dirais presque dans la science : tout au moins est-il, pendant un long temps, la vraie philosophie de l'Espagne ; il est enfin un des éléments de sa religion et, à un moment donné, il lui tient lieu de la Réforme. Quand on considère la marche de la pensée philosophique ou religieuse dans l'antiquité grecque, plus tard en France, en Italie et même en Allema-

gne, l'idée du mysticisme ne s'y rattache pas essentiellement, quoique celui-ci n'y ait pas manqué d'interprètes illustres. En Espagne, cette idée s'allie d'une manière irrésistible à celle de religion et de philosophie. A peine chrétienne, l'Espagne est mystique ; le mysticisme y apparaît non dans quelques individus isolés, mais dans la nation tout entière, au point qu'on a pu dire qu'il est « un fruit du sol[1]. »

Suffirait-il, pour expliquer un fait aussi digne d'attention, de l'attribuer au génie espagnol seul? Une inclination de cette nature, si prononcée qu'elle soit, a besoin de stimulants pour se déployer, d'une direction quelconque, irréfléchie ou raisonnée, pour entraîner, guider ou modérer les esprits. Il en fut ainsi en Espagne. Les vicissitudes politiques et religieuses que traversa cette contrée depuis l'invasion des Goths alimentèrent largement cette prédisposition originelle, produit spontané du pays et du caractère : il nous a donc semblé que pour comprendre ce mysticisme, et avant de l'étudier dans ses principaux représentants, il convenait d'interroger l'histoire de la Péninsule sous le rapport des faits et surtout des idées, afin de le replacer dans le milieu où il est né et en quelque sorte sous l'action des influences, soit prochaines, soit éloignées, qui ont pesé sur ses manifestations.

Bien qu'il n'atteigne son point culminant qu'au XVI[e] siècle, il est, à vrai dire, de tous les siècles en Espagne ; il ne commence pas avec sainte Thérèse, pas

1 M. Ticknor, *Historia de la literatura española, traducida al Castellano, por D. Pascual d: Gayangos y D. Enrique de Vedia.* Madrid, 1851-56, 4 vol. in-8o. — T. III, p. 414.

plus qu'il ne finit avec elle. Les grands faits qui signalent le travail de la pensée n'arrivent à maturité que dans une époque limitée, mais de même, s'ils lèguent leurs fruits à l'avenir, c'est le passé qui les a préparés : c'est par conséquent le passé qui doit les expliquer dans leurs causes les plus lointaines et non les moins réelles.

I.

En toutes choses, et dès que l'Espagne fut devenue catholique, la foi religieuse a caractérisé, dominé son génie. Depuis la conversion des Wisigoths ariens sous Reccared (589), conversion qui à peine souleva quelques murmures, le clergé, solennellement reconnu comme un pouvoir public, prit une prépondérance qui le rendit en peu de temps l'ordre le plus considérable de l'Etat. La force des choses mit entre ses mains le droit de disposer de la couronne. Le principe électif obligeant les compétiteurs au trône à se créer un appui, l'Eglise leur prêtait le sien volontiers, mais à des conditions onéreuses, et par les *Pontificalia decreta* elle plaçait en quelque façon la royauté sous sa tutelle. Supérieure par les lumières, elle l'était également par le nombre ; dans ses assemblées elle n'admettait qu'à certains jours et par une sorte de tolérance une minorité laïque [1]. Sans aller jus-

1 Au VIII[e] Concile de Tolède, il y avait 9 comtes, 7 ducs, 52 évêques; — au IX[e], 4 palatins, 16 évêques; — au XIII[e], 16 palatins, 55 évêques, 6 abbés. — Il n'y eut guère, sous les Goths, que 19 conciles où furent admis des laïques.

qu'à voir dans les conciles de Tolède des assemblées nationales, des Champs-de-mai, il faut reconnaître qu'en réalité si le roi régnait, c'était le concile qui le plus souvent gouvernait. Après la ruine de la monarchie west-gothique, une alliance plus étroite avec les royautés chrétiennes des Asturies, de Léon, de Castille, fortifia encore l'importance sociale du clergé. Le même esprit de nationalité qui fut longtemps la garantie de son indépendance à l'égard de la cour de Rome, resserra ses liens avec la nation en l'engageant dans une communauté d'intérêts et de périls. Aussi son histoire se confond-elle à cette époque avec l'histoire de l'Espagne chrétienne[1].

Il fut donc en tout temps à même d'exercer sur l'esprit public une influence considérable. Les Juifs furent les premiers à s'en ressentir.

Partout cette race malheureuse fut persécutée au moyen âge, nulle part avec plus d'acharnement qu'en Espagne. Les Wisigoths ne furent pas plus tôt devenus catholiques, que l'intolérance se fit jour parmi eux; un des meilleurs rois qu'ils aient eus, Sisebut, plein de douceur envers ses sujets orthodoxes et d'humanité envers ses ennemis vaincus, édicta contre les Juifs les plus cruels et les plus honteux châtiments. Sa sévérité fut, il est vrai, blâmée d'Isidore de Séville et tempérée par le quatrième concile de Tolède, mais bientôt après, le sixième et le huitième imposèrent aux rois le serment de ne permettre dans l'Etat

1 M. Rosseeuw-Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, nouv. édit., t. I, p. 296. *Des Immunités ecclésiastiques en Espagne* (Mém. de l'Académie des sciences mor. et pol., t. I, Savants étrangers, p. 827). — M. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, 3e leçon.

que la religion catholique. De là des conversions forcées, un judaïsme clandestin et de nouvelles rigueurs. La surveillance des Juifs était confiée au clergé, premiers germes d'une institution redoutable : l'Inquisition, et Montesquieu ne s'y est pas trompé, est tout entière dans les lois faites alors contre les Juifs. Au reste, la haine qu'ils inspiraient était tellement nationale, que s'il arrivait aux rois de les protéger ou de les oublier, la voix publique protestait contre une telle impiété ; les Cortès réclamaient non moins vivement que les conciles et l'indignation populaire se traduisait (comme il arriva en 1391 à Burgos, à Valence, à Tolède, à Séville, à Cordoue), par d'effroyables soulèvements contre une race méprisée et maudite [1]. Et quel fut le terme de misères, d'humiliations et de tortures dix fois séculaires? L'expulsion en masse de 1492.

Cette antipathie de vieille date avait été portée au comble par l'entente des Juifs avec les Arabes, entente trop justifiée, outre les ressemblances de race et de génie, par la haine des persécutés contre les persécuteurs. Avant l'invasion, les Arabes avaient déjà reçu des Juifs d'utiles renseignements sur la situation de la royauté west-gothique. Après la bataille qui renversa le trône de Roderich (711), ce fut à eux qu'ils confièrent la garde des principales

1 Cf. *Don Quichotte*, 2e partie, ch. VIII : « Quand je ne me recommanderais (dit Sancho) que par ma foi sincère en Dieu et en la sainte Eglise romaine, et par ma haine mortelle contre les Juifs, *y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los Judíos*, je mériterais l'indulgence des historiens. »

villes ; ils savaient que leur confiance était bien placée [1].

La conquête une fois accomplie, un aliment nouveau était offert à la ferveur religieuse. L'intolérance, par un renversement peu commun des rôles, fut d'abord du côté des vaincus ; les vainqueurs leur avaient laissé, avec une liberté civile assez étendue, l'exercice de leur culte, le choix de leurs magistrats ecclésiastiques, l'usage des cloches dans les églises de Cordoue, se bornant à leur interdire l'accès des mosquées et les attaques contre le Koran. Ils attendirent près de cent cinquante ans avant de chercher à maintenir par la force les droits de l'Islam, et il fallut qu'ils y fussent en quelque sorte contraints par les chrétiens eux-mêmes. Le zèle ardent de ces derniers était suffisamment excité, à défaut de la persécution, par le seul fait de la conquête. Qu'un peuple, chez qui la foi est profondément enracinée, tombe sous le joug d'un maître dans lequel il voit en même temps un étranger et un infidèle, le sentiment religieux va devenir chez lui le fond même du sentiment national. Ainsi, pour les chrétiens d'Espagne, résister aux Maures, ce n'était pas seulement revendiquer le sol de la patrie, c'était affirmer leur foi et combattre pour leurs croyances. Jamais lutte ne fut plus nationale et du même coup plus propre à nourrir un attachement invétéré au catholicisme. Un évêque, Reccafried, souleva une réprobation générale pour avoir émis l'opinion qu'il fallait considérer comme des cou-

1 M. Paquis, *Histoire d'Espagne et de Portugal*, t. I, p. 149. — M. Sédillot, *Histoire des Arabes*, III, 5.

pables et non comme des martyrs les chrétiens qui, sans nécessité, exciteraient le courroux des Arabes en insultant à Mahomet. Peu s'en fallut qu'il ne passât pour apostat [1].

Il ne faudrait pas nier cependant que l'âpreté de ces haines n'eût été parfois adoucie ou comprimée, soit que les rapports inévitables dans les provinces conquises eussent fait comprendre de part et d'autre les avantages de concessions réciproques, soit que les chrétiens, surtout dans les premiers temps, eussent senti la nécessité d'une apparente soumission [2]. Mais ce n'était qu'une trève et le martyrologe espagnol prouve surabondamment qu'elle fut sans durée. L'état normal était la résistance, plus que la résistance, la lutte ouverte sous toutes les formes, par tous les moyens. Une fureur de martyre s'était emparée de l'Espagne et nourrissait l'enthousiasme religieux : les femmes, qui plus tard devaient fournir au mysticisme sa personnification la plus éclatante, les femmes surtout en étaient avides ; la légende de sainte Colomba résume un état collectif et permanent de l'âme féminine. On bénissait, on enviait ces victimes choisies, on faisait des reliques de leurs os, mais tôt ou tard on les vengeait ; une foi qui coûtait si cher devenait plus précieuse, l'ennemi qui l'offensait par sa présence plus odieux. Dans le principe, on s'était défendu, bientôt on attaqua ; la résistance devint provocante, agressive et remit les armes aux mains des

1 M. Paquis, *op. cit.*, t. I, p. 359, 360.
2 Id., *ibid.* — Sismondi, *Littérature du midi de l'Europe*, t. III, p. 225, 226.

Espagnols. A vrai dire, avaient-elles été déposées un seul instant? Depuis le jour où l'épée de Pélage avait ouvert, dans les montagnes des Asturies, un asile à l'indépendance et à la foi, jusqu'à celui qui vit tomber Grenade, la guerre ne devait plus cesser. Il serait hors de propos de suivre dans ses détails et ses vicissitudes cette lutte de huit siècles. L'histoire en a été faite et bien faite. Mais il n'est pas inutile au but que nous nous proposons d'en rappeler au moins les principaux épisodes et d'en marquer les progrès. En suivre la marche, c'est assister au développement et aux conquêtes de l'idée religieuse : on y voit les royautés chrétiennes s'agrandir peu à peu, les Maures perdre insensiblement du terrain, le califat morcelé se fondre de jour en jour. Dès 1084, Tolède reconquise est redevenue la capitale de la Castille et du catholicisme espagnol. Enfin l'heure a sonné où Grenade est le dernier rempart de l'Islam.

La prise de Grenade est le fait capital de l'histoire de l'Espagne. Il y a ainsi dans la destinée de tous les peuples une phase décisive : on a coutume de dire que le mariage de Ferdinand et d'Isabelle, en réunissant sous un même sceptre la Castille et l'Aragon, a constitué l'unité politique de la Péninsule. A dater de cette époque, en effet, il y a une Espagne : jusque-là, il n'y avait que des royaumes, des principautés, des Etats en Espagne. Rien n'est plus vrai, mais sans la conquête de Grenade, ce résultat eût été impossible. Chaque peuple se développe d'après des lois et dans des conditions qui lui sont propres : l'idée religieuse, sous la forme du catholicisme, a été pour l'Espagne l'une de ces conditions et même la première

de toutes. Sans elle, l'Espagne, faite par la nature elle-même, à ce qu'il semble, pour le morcellement et la division en cent Etats distincts, ne serait jamais arrivée à l'unité. Le profond instinct d'individualité qui caractérise la race ibérique et qui, transporté dans la vie sociale, se traduit chez un peuple par l'instinct de la séparation et de l'isolement, était merveilleusement secondé par la configuration même du sol et la nature du pays. Rien de plus varié que les différentes parties de la Péninsule : productions, climats, goûts, aptitudes, caractères également dissemblables : toutes les oppositions, tous les contrastes. « Rien ne ressemble moins au grave et indolent Castillan que l'Andaloux fanfaron et léger. Sous les mêmes conditions physiques de position et de climat nous voyons l'industrieux Catalan chercher fortune dans tous les coins du monde ; tandis que le Valencien, sédentaire et méfiant, cultive dans sa riche *huerta* le champ qu'ont cultivé ses pères. Vient ensuite le laborieux Galicien, qui, d'un bout de l'Espagne à l'autre, loue ses robustes épaules à qui veut les payer. A côté de l'Aragonais à l'air calme et noble jusque sous des haillons, vous voyez le Biscayen vif, alerte, et fier de ses priviléges républicains, comme l'Aragonais l'est du fameux *sinon*, *non*, qu'il faisait entendre à ses rois [1]. » Ici, des tendances municipales, la prédominance de l'élément communal, là, celle de l'aristocratie : nulle part ou presque nulle part de propension à se serrer, comme en France, autour d'une royauté nationale et puissante.

1 M. R.-S.-Hilaire, *op. cit.*, t. I, p. 5, 6.

Quelle force a pu rassembler des éléments si divers et constituer l'unité de l'Espagne? Le sentiment religieux; en sorte que l'unité politique ne fut là que l'unité religieuse : l'une a créé l'autre, elle a donné un lien à cette race divisée, elle a fait d'une expression géographique une nation. Ce principe des nationalités, qui est entré aujourd'hui dans le droit public des deux mondes, est d'origine toute moderne, le moyen âge le soupçonnait à peine : loin d'être déjà une idée réfléchie et féconde, existait-il même à l'état de sentiment? L'instinct des races barbares qui se sont partagé les débris de l'empire romain les entraînait dans un courant tout opposé, et il a fallu le travail lent des siècles pour qu'il se fît jour dans les sociétés qui s'élevaient sur les ruines du passé. En Espagne, cette idée est sortie d'un sentiment commun de foi religieuse, d'où naquit à son tour une entente générale contre l'étranger et l'infidèle. Et, si l'on nous taxait d'exagération, est-ce de cette manière que s'est constituée l'unité française? Cette même foi a-t-elle pu donner à l'Italie l'unité qu'elle poursuivait hier encore? Reconnaissons donc qu'en Espagne le sentiment religieux a joué un rôle prépondérant, et tel que nulle part il n'y en a eu de plus frappant exemple, parce que nulle part il ne s'est identifié aussi pleinement avec le caractère national. C'est ce qui explique la facilité avec laquelle l'inquisition religieuse s'y est établie (1232) : la cour de Rome n'eut jamais besoin de l'imposer, et même elle dut plus tard blâmer un excès de rigueur; le pape Eugène IV hésita quelque temps avant d'approuver les statuts de cette formidable institution, lorsqu'elle fut réorganisée sous Ferdinand et Isabelle.

On a dit, non sans quelque raison, que l'inquisition, surtout depuis le XVI[e] siècle, avait modifié le caractère espagnol qui n'avait pas primitivement, malgré l'ardeur d'une foi brûlante, cette passion de fanatisme dont il fit preuve dans la suite. Toutefois, s'il est incontestable que le sentiment religieux, joint à l'amour de la patrie et à l'orgueil national, revêtit à l'origine une forme plus pure et plus héroïque, il est également certain que l'inquisition n'eut aucune peine à l'exalter. S'il y avait eu lutte entre l'esprit public et une institution de ce genre, il serait inexplicable que celle-ci eût duré pendant des siècles et qu'elle eût pu seulement s'établir. Or, les Castillans en étaient fiers comme d'une gloire nationale, et s'il fallait en croire Balmès, ils auraient en quelque sorte contraint Ferdinand et Isabelle à l'instituer parmi eux. S'il y eut résistance de la part des Aragonais, ce fut contre l'inquisition *politique*, et non pas contre l'inquisition *ecclésiastique*, de tout temps et partout acceptée [1]. Il y a donc eu influence réciproque : l'inquisition a développé les germes de zèle fougueux et d'intolérance cruelle inhérents à la race, et elle leur a dû à son tour de pouvoir aisément s'imposer, de faire régner l'unité religieuse au moyen de la ruine des Juifs, des Maures, et enfin des Réformés. Le pouvoir royal comprit bien que sans celle-là

1 Cf. M. Hefele, *Ximénès et l'église d'Espagne*, trad. Sisson et Crampon, p. 232. — M. R.-S.-Hilaire, *op. cit.*, t. VI, p. 23. — M. Michelet, *Précis de l'histoire moderne*, p. 50. — Sismondi, *op. cit.*, t. II, p. 275; t. III, p. 225, 226; t. IV, p. 50 et sq. — Ticknor, *op. cit.*, t. II, p. 18.

il n'y avait pas d'unité politique durable, et le Saint-Office devint entre ses mains le plus puissant instrument d'absolutisme. C'est dans cette vue qu'il fut réorganisé au XV[e] siècle (1481) : aux yeux d'Isabelle, le but religieux était vraisemblablement le principal ; pour Ferdinand, il était primé par les intérêts temporels. Charles-Quint et surtout Philippe II en recueillirent les avantages ; les dernières velléités de résistance à l'autorité royale finirent par disparaître, Philippe II ne connut même plus de nom cette opposition des Cortès que son père avait subie pendant la plus grande partie de son règne, et longtemps après les sanglantes révoltes de sa minorité.

Dès lors, le même principe qui avait sauvé l'Espagne, qui avait assuré sa nationalité et son indépendance (je constate le résultat sans amnistier les moyens), allait devenir l'instrument de sa décadence, en l'endormant dans une immobilité pire que la mort. Un sentiment aussi exclusif, aussi absorbant que le sentiment religieux porté à ce degré, ne saurait s'emparer d'une race aussi disposée que la vieille race ibérique à en subir l'ascendant, et ne produire en elle que de médiocres effets : il fait vivre ou il tue. L'Espagne, après en avoir vécu, s'est aperçue un peu tard qu'elle pouvait en mourir : au XVI[e] siècle et longtemps après, qui s'en fût douté ? Quand, après des cruautés inouïes, des spoliations, des baptêmes forcés, les derniers restes des Morisques étaient pour jamais bannis, emportant avec eux, comme 76 ans plus tard les protestants de France, une partie de la prospérité et de la richesse de l'Espagne (1609-1611), c'était aux applaudissements de tout un

peuple. Tout le monde battait des mains, même Cervantès, et contre tant de voix qui célébraient à l'envi cette mesure injuste et impolitique, il s'en trouvait une seule pour oser la blâmer [1].

L'Espagne a donc été pendant longtemps le catholicisme violent, armé, toujours prêt à la défense et à l'attaque, par suite irritable, disposé à tomber dans l'excès de l'action ou du sentiment. La ville de Santa-Fé, élevée par Isabelle en face de Grenade comme une menace permanente, voilà son image en face de l'Islamisme et plus tard en face de la Réforme. Il n'est pas nécessaire d'en chercher plus longtemps la preuve dans sa vie politique : si maintenant nous jetons un rapide coup-d'œil sur sa culture intellectuelle, nous verrons à quelle source la pensée allait le plus ordinairement puiser ses inspirations.

II.

Les rares et très obscurs poètes latins qu'on rencontre en Espagne du IX[e] au XV[e] siècle n'ont traité presque tous que des sujets religieux, et avec un talent d'une assez mince valeur. Le plus remarquable

1 L'historien Garibay (*Compendio historial*, lib. II, *sub fin.*) s'adressait en ces termes à Philippe II : « Finalmente las Moriscos fueron sacados de sus tierras; y fuera mejor que no se los sacara, por lo mucho que han perdido de ello su Majestad y todos sus reinos. » — Quant aux moyens violents employés contre les Maures, l'historien de Ximénès, le docteur Hefele, qui n'est pas suspect de partialité en leur faveur, en convient lui-même (*op. cit.*, p. 48-50 et 53).

est l'archiprêtre Cyprien de Cordoue au IXe siècle [1]. Les poésies en langue castillane fournissent aussi pour la plupart des données analogues, souvent avec un mélange d'amour mondain, particulier au caractère et à la littérature des Espagnols. J'indiquerai seulement la *Vie de sainte Marie l'Egyptienne*, l'*Adoration des trois saints Rois*, poèmes anonymes du XIIIe siècle; les œuvres volumineuses de Gonzalo Berceo, prêtre qui écrivit dans la première moitié du même siècle les *Vies* de plusieurs saints et les *Miracles de Notre-Dame*; les *Cantiques* du roi Alphonse X en l'honneur de la Vierge; deux poèmes, l'un sur saint Isidore, l'autre sur sainte Marie-Madeleine, par un auteur du XIVe siècle qui s'intitule : « El Beneficiado de Ubeda, » et un *Poème de Joseph* également anonyme; certaines poésies de l'archiprêtre de Hita, Juan Ruiz, et celles du chroniqueur et homme d'Etat célèbre, Pedro Lopez de Ayala; enfin la *Danse universelle* ou *Danse de la Mort*, œuvre originale d'un juif converti, favori de Pierre-le-Cruel, Rabbi Don Santob. Au siècle suivant, les œuvres d'Alonzo de Carthagène, de Rodrigue de Padron, de Sanchez de Badajoz et de cent autres, offrent aussi une teinte religieuse. Chez tous ces écrivains, il est déjà possible de saisir la direction particulière qu'a prise en Espagne le sentiment catholique, et de noter une cer-

1 Voyez Nic. Antonio, *Bibl. vet.* — Mabillon, *Vet. Analect.* — Le latin fut la langue *littéraire* depuis le VIIIe siècle jusqu'au moins la première moitié du XIIe avec des vestiges jusqu'au XVe (M. Villemain, *Littérature au moyen âge*, 15e leçon). — L'origine de la poésie castillane remonte à la moitié du XIIe ou mieux au commencement du XIIIe siècle, d'après Ticknor (t. I, p. 15-17).

taine tendance, sinon au mysticisme proprement dit, du moins au symbolisme qui s'y rattache et qui indique la surabondance de l'idée religieuse. C'en est une indication encore grossière. Ainsi, ces *Miracles* de Berceo, cités plus haut, en présentent un exemple frappant. On y voit l'histoire d'un pécheur sauvé par suite de sa dévotion extraordinaire à la Vierge : c'est l'idée première du drame de Calderon, *la Dévotion à la Croix*. Il y a aussi des traces de mysticisme dans des stances à la Vierge de l'archiprêtre de Hita, et dans quelques poésies de Lopez de Ayala.

En dehors des sujets sacrés, on n'aurait guère à mentionner que le *Romancero du Cid*, le *Livre d'Apollonius*, sans nom d'auteur, et le *Poème d'Alexandre* de Juan Lorenzo Segura, au XIIIe siècle ; encore le *Romancero* est-il tout imprégné de catholicisme, puisqu'il célèbre les triomphes d'un chevalier sur les Maures, et l'*Histoire d'Alexandre* est toute à l'image des mœurs catholiques et chevaleresques. En reflétant d'une manière si générale et si prolongée la physionomie du génie espagnol, sombre et ardent à la fois, mélancolique et religieux, la poésie indique une propension évidente à un mysticisme d'inspiration, et pour ainsi parler, d'instinct. Il est à remarquer qu'elle n'a pas la même allure dans les provinces plus éloignées des Maures, ou qui avaient échappé à leur domination, comme la Navarre, la Catalogne, l'Aragon, Oviédo. En général, les croyances se manifestaient sous son couvert là où elles se sentaient menacées, froissées par un culte rival. On voit des troubadours catalans et aragonais, mais parmi eux peu ou point de ces chantres pieux

qui prenaient pour héros les saints, les martyrs et surtout la vierge Marie, type particulièrement cher aux imaginations espagnoles. L'action de la Provence et du Languedoc se fait remarquer sur l'esprit poétique des provinces qu'ils avoisinent, et le détourne de sa voie naturelle pour l'incliner vers la « gaie science » dont ces contrées furent le berceau[1]. Voyez, au contraire, le royaume de Grenade, l'Andalousie, la Castille surtout, la Castille, le vrai centre de l'indépendance politique et religieuse contre les Maures, le cœur du catholicisme et de la nationalité : là, le contact incessant de deux nations et de deux cultes ennemis contribua puissamment à fortifier l'esprit religieux et à en faire le caractère dominant de l'Espagne dans les produits de l'imagination aussi bien que dans les faits. De là une empreinte qui ne devait plus s'effacer, et sur laquelle la Renaissance a glissé sans la modifier beaucoup.

Ce n'est pas que de nobles efforts n'aient été tentés, dès la fin du XV[e] siècle, par Isabelle et Ximénès, en faveur de la culture intellectuelle. Des savants, comme Pierre Martyr, étaient attirés en Espagne, l'imprimerie y était introduite ; Ximénès contribuait à fonder l'académie de Siguenza et il établissait à lui seul l'université d'Alcala (1498-1504). Avant cette création du célèbre cardinal, il n'y avait que la seule

1 M. Paquis, *op. cit.*, t. II, p. 378. — Sismondi, *op. cit.*, t. III, p. 238. — Les ménestrels établirent à Toulouse en 1323 une académie de la *gaya ciencia*; Henri de Villéna, mort en 1434, fonda en Aragon, pour la culture de la langue provençale, une académie de troubadours sur le modèle de celle des Jeux floraux ; des concours poétiques existaient à Valence.

école de Salamanque qui méritât quelque attention; l'ignorance était générale, même dans le clergé : un prêtre noble, capable de prêcher, était un phénomène plus rare que la corneille blanche, *alba cornice rarius* [1], et l'on peut conjecturer qu'un prêtre sachant le latin n'était pas beaucoup plus facile à trouver, car le concile d'Aranda, en 1473, était obligé d'interdire les ordres sacrés à ceux qui ne connaîtraient pas la langue de l'Eglise.

La nouvelle université suscita particulièrement les travaux d'érudition sacrée qui illustrèrent l'Espagne à peu près vers le même temps où les Alde, les Marsile-Ficin, les Pic, les Pithou, les Ramus illustraient l'Italie ou la France par une autre sorte d'érudition : ses vrais titres d'honneur sont la publication de la Polyglotte de Complute et de la Liturgie mozarabe. Ximénès avait montré dès sa jeunesse un goût très vif pour les études bibliques; dans un âge plus avancé, il apprit l'hébreu et le chaldéen. La philologie et l'exégèse occupèrent toujours le premier rang à Alcala [2]; les études dont la condition ou la conséquence pouvait être directement l'émancipation de la pensée gagnèrent peu à la protection du fondateur : du moins, si quelque résultat de cette nature se produisit un peu plus tard, il n'avait été ni désiré, ni prévu. A part quelques médecins, comme Huarte, Iriarte, Christobal Perez de Herrera, les es-

1 Pierre Martyr, cité par Hefele, p. 80, 84, 138.

2 « Academia Complutensis non aliunde celebritatem nominis auspicata est quam a complectendo linguas ac bonas litteras. » (*Erasmi Epist.* 755).

prits les plus indépendants qu'on rencontre en Espagne sont des linguistes : à leur tête, Antonio de Lebrixa, le restaurateur des lettres grecques et latines à Séville, à Salamanque et à Alcala; après lui, Pinciano, Sanchez et Montano. Fernando Nuñez de Guzman, surnommé Pinciano, du lieu de sa naissance, et le Commandeur grec, par une double allusion à son titre dans l'Ordre de St-Jacques et à sa grande érudition, occupait une des chaires de philologie à l'université d'Alcala. Il composa, sur la fin de sa vie, un recueil de proverbes et de sentences avec commentaires, publié après sa mort, en 1555, par Léon de Castro, helléniste distingué de Salamanque ; et un humaniste de Tolède, Juan de Mal Lara, en fit en 1568 un extrait accompagné d'un volumineux commentaire sous le titre de *Filosofia vulgar*. Ces proverbes avaient assez de réputation pour mériter d'être mentionnés dans *Don Quichotte*. Francisco Sanchez, ou Sanctius, le meilleur humaniste de son temps en Espagne, comme le qualifie Ticknor, fit preuve d'une assez grande liberté de jugement et eut le mérite de revendiquer les droits de la raison contre l'autorité, du moins dans les matières indépendantes de la foi. Benito Arias Montano, savant orientaliste, fut tiré d'un cloître par Philippe II, qui le chargea d'éditer la seconde Polyglotte (1569-1572).

Ces écrivains, et bien d'autres, bons catholiques, ne purent malgré leur orthodoxie échapper à la défiance ombrageuse qui accueillait en Espagne tous les fruits de la pensée. Lebrixa fut accusé d'hérésie, et Ximenès lui-même lui ouvrit comme un refuge les portes d'Alcala; Montano attaqué, comme Louis

de Léon son ami, à propos de ses travaux sur la Bible, eut besoin de se couvrir de la protection personnelle de Philippe II. Le froc du moine, la robe du prêtre n'étaient pas une sauvegarde ; Jean d'Avila, « l'apôtre de l'Andalousie, » Louis de Grenade, « le Cicéron chrétien, » eurent à se justifier devant le Saint-Office : Louis de Léon passa cinq années en prison ; saint Jean de la Croix fut poursuivi ; la future patrone de l'Espagne, sainte Thérèse elle-même, ne fut pas à l'abri des soupçons.

Ces dangers ne tardèrent pas à jeter du discrédit jusque sur l'étude de la littérature sacrée, par où avaient principalement brillé les universités espagnoles, et sur l'exercice de la prédication elle-même. Il devenait si périlleux de parler dans la chaire de vérité, que de l'aveu même des plus croyants, il y avait lieu de s'étonner qu'on osât encore y monter ; l'auteur fort catholique d'une *Vie de Jean d'Avila*[1] en convient avec une naïveté de bonne foi qui fait frémir. « Les risques du prédicateur chrétien ne sont pas peu de chose, dit-il ; si les inquisiteurs procédaient contre tous ceux qu'on leur dénonce, *il ne se trouverait plus personne pour prêcher la parole de Dieu.* » Sainte Thérèse n'est pas moins explicite dans une lettre du 2 septembre 1582 au provincial des Carmes réformés, le P. Gracian : « Prenez bien garde,

1 Elle remplit les deux premiers volumes de la belle édition complète des œuvres de l'apôtre de l'Andalousie, en 9 volumes in-8°, Madrid, 1758-1759. — « No son pocos los riesgos del Predicador Christiano... y afirma un experimentado, que si los Inquisidores huviessen de llamar todos los Predicadores denunciados por oyentes ruines, no havria quien predicasse » (t. I, p. 32-33).

lui écrit-elle, à la manière dont vous prêchez en Andalousie ; je n'ai jamais aimé que vous fissiez un long séjour dans ce pays-là. Ce que vous m'avez raconté des persécutions que plusieurs personnes y ont souffertes augmente tellement la peur que j'ai qu'il ne vous en arrive autant, que je ne cesse de prier Dieu d'écarter un tel malheur... Enfin, je serai dans l'inquiétude tant que vous serez à Séville. Je vous le répète, ne vous naturalisez pas dans l'Andalousie, votre humeur n'y est point propre ; et quoique vous y prêchiez rarement, soyez bien attentif à ce que vous direz en chaire. » Elle ne parle, il est vrai, que d'une province, mais on peut sans paralogisme conclure ici du particulier au général. Quant aux études bibliques et théologiques, Louis de Léon, qui expliquait l'Ecriture sainte à Salamanque, se plaint amèrement de la ruine où elles étaient tombées et de l'orgueilleuse ignorance des théologiens « qui possèdent le titre de maîtres en théologie, mais non pas la théologie. » Cet abaissement n'avait que trop de raisons d'être. S'il se trouvait dans les plus florissantes de ces écoles ou dans les différents ordres monastiques, quelques hommes désireux d'alléger le joug qui pesait sur la pensée, la rivalité qui les divisait devenait un obstacle de plus à la réalisation d'un vœu si légitime, parce qu'elle empruntait ses armes à l'Inquisition. L'antagonisme qui exista toujours entre Salamanque et Alcala en est un exemple. Le procès de Louis de Léon nous en fournit un autre : dans une pièce écrite et signée de sa main, il demande formellement « qu'à la visite et à l'examen de ses papiers ne soient point admis les dominicains, leur

inimitié à son égard et à l'égard de son ordre (les ermites de saint Augustin) étant de notoriété publique. » Dans un pays où la science sentait un peu l'hérésie, il n'était pas difficile à des adversaires passionnés de découvrir même dans des ouvrages de pure érudition quelques passages équivoques au regard de la foi, et le Saint-Office, qui était souvent un terrible moyen de vengeance pour les rancunes privées [1], servait ainsi des inimitiés d'école ou de couvent. L'Espagne, au seizième siècle, offre un spectacle assez analogue à celui qu'offrait Rome sous les empereurs : c'est la délation universelle, le motif seul est différent.

Aussi la décadence frappait les plus brillantes de ces universités : en 1574, Alcala n'avait d'autre refuge contre la persécution de Salamanque, sa rivale, que le recours au pape ; Salamanque, qui avait compté plus de quatorze mille étudiants, n'en avait plus que six mille à la fin du siècle. Philippe II faisait canoniser des moines illettrés, mais il avait interdit dès 1558 à ses sujets d'Espagne la fréquentation des universités étrangères. L'éducation était tout entière dans les mains du Saint-Office : le plus humble maître d'école ne pouvait exercer sans son aveu. Les ouvrages

1 Voyez la *Vie de Jean d'Avila* déjà citée, *ubi supra*. — Cf. *La Vida de Lazarillo de Tormes, corregida y emendada por Juan de Luna*, Paris, 1620, prologue : « L'ignorance des Espagnols est excusable, les Inquisiteurs en sont la cause (l'auteur écrivait hors de l'Espagne) ; que l'on doute d'une chose affirmée par eux, on court le risque de passer à leur tribunal... Ils sont redoutés non seulement du peuple, mais des plus grands seigneurs, à tel point que le seul nom de l'Inquisition, comme le vent qui agite les feuilles, fait trembler toutes les têtes. »

qui arrivaient de France ou d'Allemagne ne passaient la frontière qu'après une autorisation spéciale et, s'ils étaient en langue espagnole, ils ne la passaient à aucune condition; ceux qu'on imprimait en Espagne avaient besoin de nombreux certificats attestant l'orthodoxie de leur auteur [1]. Un libraire ne pouvait débiter que les livres approuvés, d'après un catalogue officiel exposé dans sa boutique en un lieu apparent. La confiscation, l'excommunication, la mort menaçaient non seulement l'auteur, mais l'imprimeur, le vendeur, le lecteur. Les inquisiteurs, s'arrogeant un droit de contrôle sur tous les produits de l'intelligence, s'étaient emparés de l'examen des livres au point que leur licence était presque plus nécessaire que celle du roi et quelquefois en tenait lieu. Dès 1516, on lit le permis de l'inquisiteur général en tête des écrits imprimés; quelques années auparavant, Torquemada, au témoignage de Lhorente, avait fait brûler à Séville un grand nombre de livres juifs, et à Salamanque 6,000 volumes. Le premier *Indice expurgatorio* est de 1546, le second de 1550. Le Saint-Office devait condamner les quatorze premiers in-folios des Bollandistes !

Comment concilier avec cet état de choses le vif éclat dont a brillé au seizième et au commencement

1 Ticknor, *op. cit.*, t. II, p. 10, 12, 19. — J'ai connu trop tard un travail intéressant de M. Amédée Pichot sur *Charles-Quint dans le cloître*. J'y trouve cependant avec plaisir des vues assez analogues aux miennes sur le caractère de la littérature espagnole au XVI[e] siècle, bien que le savant écrivain atténue, par un désir d'impartialité peut-être excessif, les effets désastreux que la compression intellectuelle a exercés sur cette littérature.

du dix-septième siècle la littérature de l'Espagne? La contradiction n'est qu'apparente : il suffit, pour s'en convaincre, de se rendre compte du caractère si original de cette littérature dans sa plus florissante période, et de préciser le sens dans lequel eut lieu le grand mouvement littéraire qui a immortalisé le siècle de Herrera, de Lope de Vega et de Cervantès.

Les tendances naturelles du génie espagnol, développées par l'éducation à laquelle il avait été soumis, étaient singulièrement propres à stimuler l'imagination et à faire fleurir les genres où elle est le mieux à sa place. Le contraire devait arriver et arriva pour ceux qui ne sauraient se passer de la réflexion, et par conséquent d'une certaine liberté dans la pensée. L'éloquence populaire, la satire, le genre didactique n'y eurent pas une grande vogue ; l'épopée elle-même y prit un caractère à part, et, fait à noter, les poèmes chevaleresques datent en Espagne de la Renaissance. Ils y apparaissent au quinzième siècle et prennent au seizième une couleur religieuse qu'ils avaient eue en France aussi, mais longtemps auparavant. C'est à l'époque des Thérèse et des Jean de la Croix que l'Espagne se passionne pour la *Caballeria á lo divino*[1]. La chevalerie et le mysticisme, en quête l'une et l'autre d'un idéal impossible, *extra-humain*, ne semblent-ils pas se toucher par plus d'un endroit? Sans

1 Entre autres ouvrages de ce genre on cite :
La Chevalerie céleste, par Hieronimo de San Pedro, Valence, 1554.
La Chevalerie chrétienne, 1570.
Le Chevalier de l'Etoile brillante, 1580.
Histoire chétienne et succès du Chevalier étranger, conquérant du Ciel, 1601. — En France, la *Recherche du S. Graal* est du XII[e] siècle.

vouloir exagérer le rapprochement, il est permis de remarquer que les récits chevaleresques ont agi très vivement sur quelques-uns des mystiques espagnols. Ils avaient enchanté sainte Thérèse dans sa jeunesse, au point qu'elle en avait composé un avec son plus jeune frère. Ignace de Loyola faisait sa lecture favorite des Amadis : ils lui manquèrent dans cette longue maladie qui décida de sa vocation, et il les remplaça par des livres de piété, mais la transition n'eut rien de trop brusque : il ne fit, en suivant la même pente, que changer le nom de son idéal.

Sans compter quelques traducteurs ou imitateurs médiocres de Dante, un archidiacre de Burgos, Pedro Fernandez de Villegas, un chartreux, Juan de Padilla, la liste serait interminable des poètes qui, à la même époque, ont emprunté leurs sujets aux légendes ou à l'Ecriture. Le même Juan de Padilla, écrivait le *Tableau de la vie du Christ* (1505); Juan de Quiros, curé à Séville, la *Christopathue* (1552); Coloma, la *Décade de la Passion du Christ* (1579) : Fr. Gabriel Mata, le *Cavalier d'Assise, Vie de saint François et de cinq autres saints*, presque tous mystiques (1587), et les *Chants moraux* (1594); Francisco Hernandez Blasco et Luis Hernandez, son frère, la *Rédemption universelle* (1584 et 1613). Ces titres, indiqués presque au hasard dans le nombre infini des ouvrages de même nature, presque tous sans valeur, à la vérité, suffisent à montrer l'esprit général qui animait l'Espagne. Quant à la poésie dramatique, ses origines dans cette contrée, comme partout et plus que partout au moyen âge, furent religieuses. Le théâtre y était entièrement subordonné à l'Eglise ; dès qu'il essaya de pren-

dre avec Torres Naharro une allure un peu profane, l'autorité ecclésiastique intervint et défendit la représentation des œuvres nouvelles, qui restèrent interdites depuis l'an 1520 jusqu'en 1573, après l'extirpation complète du protestantisme. Il en fut de même de presque toutes les pièces qui n'étaient pas religieuses; les *Mystères* et les *Autos* étaient seuls tolérés; même lors des premières tentatives de Lope de Rueda pour établir un véritable théâtre, ses comédies n'étaient jouées qu'avec la permission de l'Eglise, le plus souvent dans les temples et à l'occasion des solennités du culte, par exemple aux processions de la Fête-Dieu ou pour la consécration d'une cathédrale [1]. L'année 1568 marque la date du premier établissement théâtral proprement dit, résultat d'un compromis avec l'Eglise et toujours sous sa surveillance. L'influence que la foi catholique ne cessa d'exercer sur l'art dramatique, en Espagne, est trop évidente et trop avouée pour qu'il faille insister plus longtemps sur ce fait; mais elle est peut-être plus sensible encore sur la poésie lyrique. Les Espagnols ont

1 Par exemple celle de Ségovie en 1558. Cf. Ticknor, *op. cit.*, p. 129, 130, 163, 164 et *passim*. On peut juger de la nature des pièces par les titres suivants :

Le Baptême de saint Jean, représenté en 1527.

Le Remède de l'Ame, le Remède d'Amour, le Remède de Tristesse, vers 1522.

Acte sacramentel sur la parabole de la Brebis perdue, par Jean de Timonéda, qui florissait vers la deuxième moitié du XVI[e] siècle.

Du même auteur : Pas de deux Aveugles et d'un Valet, très plaisant, pour la nuit de la Nativité.

Voir encore dans Ticknor une liste de pièces inédites, mais dont le catalogue a été imprimé en 1552 (t. II, p. 521, 545).

le souffle lyrique, le lyrisme est la forme la plus originale de leur génie poétique; d'un autre côté, suivant une remarque fondée de Ticknor, la poésie sacrée est celle qui s'accorde le mieux avec la vocation primitive et naturelle de l'ancien esprit castillan. Qu'elle soit pittoresque comme la légende d'Ocaña, *la Fuite en Egypte ;* rude et un peu grossière comme les *Villannelles* chantées par les bergers dans les *Autos* de la Nativité; mélancolique comme les *Coplas* de Jorge Manrique; héroïque et triomphante comme quelques odes de Herrera, toujours elle respire la foi des ancêtres, et depuis Charles-Quint avec plus de force encore que par le passé. Quand elle n'est pas religieuse par le sujet, elle est élégiaque, avec quelque chose de tendre et de mélancolique que le mauvais goût ne détruit pas entièrement: les capitaines et les hommes d'Etat de Charles-Quint furent presque tous des poètes élégiaques. On alla jusqu'à donner une tournure religieuse aux poésies de Boscan et de Garcilaso, et cette tentative singulière, qui peint bien l'Espagne, fut réalisée deux fois, d'abord par Sébastien de Cordoba Sazedo (1566-1578), ensuite par D. Juan de Andosilla Larramundi (1628).

Il n'est donc pas étonnant que le lyrisme et la foi réunis aient été pour la littérature espagnole une source de chefs-d'œuvre, en faisant vibrer ses cordes les plus intimes et les plus personnelles: sa splendeur réside dans la poésie et dans des écrits de pure imagination. La pensée littéraire se renferme dans ces limites, tandis que la pensée philosophique et religieuse s'échappe dans le mysticisme. C'est que l'Espagne, dans sa littérature comme dans sa

vie nationale, est par-dessus tout catholique. Elle ne s'enivre pas, même au XVI[e] siècle, de l'antiquité grecque et latine ; la Renaissance n'y est point érudite, dans le sens des lettres profanes, au même degré qu'ailleurs ; elle n'y excite pas ces transports que l'admiration seule ne suffisait pas à contenter et qui se traduisaient par l'imitation des idées, du langage et presque des mœurs du paganisme. Il n'y a point en Espagne de cardinal Bembo : si quelque chose y corrompait en secret la pureté des mœurs chrétiennes, même dans le clergé, c'était le judaïsme [1]. Parmi cette floraison de poètes qui fait que, l'Italie exceptée et aussi la patrie de Shakspeare, l'Espagne égale ou surpasse à cette époque le reste du continent, aucun ne rappelle, par exemple, Ronsard et la Pléiade ; des tentatives de cette nature n'avaient aucune raison de s'y produire. Elle doit tout à la chevalerie et au catholicisme ; l'imitation italienne ne constitue pas le premier titre de gloire de ses écrivains : les plus grands sont ceux chez qui éclate ce double sentiment qui la résume elle-même tout entière, celui de la foi catholique et celui de la nationalité. Ils ne font défaut ni l'un ni l'autre à aucun de ses plus beaux génies : Cervantès, à y regarder de près, en est imbu comme tout autre. Voilà ce qui fait l'originalité de cette littérature, et ce qui a porté les critiques allemands de notre époque à en faire le type de la littérature catholique et du romantisme.

1 M. Hefele, *op. cit.*, p. 138.

III.

Où l'imagination et le sentiment prédominent, la réflexion sommeille; la poésie règne aux dépens de la science spéculative et de la philosophie. On pressent déjà que les travaux abstraits et qui nécessitent dans une mesure plus ou moins large l'emploi des procédés rationnels, durent être peu favorisés en Espagne. Les Wisigoths ne paraissent pas avoir eu de penchant sérieux pour l'étude ; la protection accordée par quelques-uns de leurs rois aux travaux de Braulio, évêque de César-Augusta, et d'Isidore, évêque de Séville, est un fait isolé, sans portée et sans résultats. L'Espagne, au moment de leur chute, n'était pas même au niveau de la France ; on y chercherait en vain, je ne dis pas un Scot Erigène, mais un Alcuin. L'ignorance régnait partout ; tous les établissements institués sous l'administration romaine pour l'enseignement avaient disparu, et il ne restait au siége de chaque évêché qu'une seule école pour ceux qui se destinaient à l'état ecclésiastique. Encore peut-on juger de ce qu'on y enseignait par les lettres de Licinianus, évêque de Carthagène, à Grégoire-le-Grand : « S'il ne suffit pas à un prêtre, lui écrivait-il, de savoir que le Christ est mort crucifié pour sauver le monde, l'Eglise doit renoncer à avoir des prêtres[1]. »

1 Liciniani Epist. ad Greg. Max. (*España sagrada*, t. V, p. 121 et sq).

Le même Isidore de Séville qui dédiait à Sisebut, roi lettré, son *Traité de la nature des choses*, interdisait aux moines la lecture des auteurs de l'antiquité [1]. Avec de pareils théologiens, la scolastique, même dans sa première période, eût été impossible.

Cependant les Goths d'Espagne étaient arrivés à un degré de civilisation relativement fort élevé, comme l'atteste leur législation savante et déjà compliquée, sortie en grande partie des conciles de Tolède. Le clergé, en effet, voilà le législateur en Espagne. Vers le même temps, en Italie, l'esprit romain et les souvenirs plus vivaces de l'empire s'imposent à la rédaction du Bréviaire d'Alaric et dominent la civilisation qui s'essaie : en France, elle réside dans un homme. Charlemagne, assurément, ne méconnaît ni ne néglige la valeur d'un principe social aussi indispensable que l'élément religieux ; mais l'immense personnalité qu'il apporte nécessairement dans son œuvre le conduit à faire une large part aux hommes et par suite à la raison. Il veut éclairer en organisant, donner la lumière en imposant la loi : de là, une impulsion favorable au développement de l'intelligence en général et en particulier de la philosophie, dont l'Espagne n'offre pas le plus léger indice sous les Goths. Pour que la philosophie apparût sur un sol aussi peu hospitalier à la libre pensée, il fallut qu'elle y fût introduite par la conquête.

C'est ici le lieu de nous arrêter un instant sur la philosophie arabe-espagnole. A-t-elle été pour quel-

1 Isid. Hisp., *Regula Monach.*, ch. VIII.

que chose dans la production ou dans les caractères du mysticisme espagnol ? Pour le savoir, il faut l'interroger elle-même.

Un fait qu'on peut regarder comme une loi, tant il est général et confirmé par l'expérience, c'est que le développement de l'idée philosophique est en raison inverse de la force de l'idée religieuse. Plus le dogme est impérieux et la foi invétérée, moins la raison est tentée de soulever le voile mystérieux qui dérobe aux regards de l'homme le secret de sa nature et de celle de l'être divin. Telle était précisément la situation morale de l'Espagne; les Arabes étaient-ils capables de la modifier? Race peu philosophique, comme la plupart des rameaux de la famille sémite, ils n'eurent jamais eux-mêmes une réelle vocation pour le rationalisme. Fille du Koran comme leur littérature et leur civilisation, leur philosophie procède de Mahomet et ne se manifeste pour la première fois qu'environ un siècle après lui, sous forme de schismes et dans des sectes théologiques. Le libre arbitre des Kadrites, le fatalisme des Djabarites, négatif des attributs divins, l'anthropomorphisme des Cifatites furent autant d'hérésies. Les sciences de la Grèce, en pénétrant parmi eux à l'avénement des Abassides, secondèrent ce mouvement, sans réussir à lui assurer ni la prédominance ni la durée. Les Arabes n'ignorèrent absolument aucun des systèmes de la Grèce, ils eurent des traductions du *Timée,* des *Lois* et de quelques autres ouvrages de Platon, ils connurent quelque chose des Alexandrins ; mais de toute l'antiquité, nul ne répondait mieux qu'Aristote à leur esprit positif et scientifique, nul ne fut plus étudié et plus

commenté chez eux ; c'était un titre recherché que celui de Commentateur d'Aristote.

Il y a donc un peu de tout dans la philosophie qu'ils apportèrent en Espagne et dont on peut fixer l'avénement au début du règne de Hakem II, calife de Cordoue (961-976). Le premier nom qui se présente est celui d'Ibn-Bâdja (Avempace), qui cherche à établir le triomphe de la raison sur la partie animale de l'homme et à justifier le légitime exercice de l'intelligence. Il veut bien que l'homme aspire à s'identifier avec l'intellect actif, mais seulement par la science et la culture de ses facultés. Ibn-Tofaïl (Abubacer) marche sur ses traces, et donnant plus d'extension à la pensée de son maître, s'attache à résoudre le grand problème des rapports de l'âme à Dieu, problème qui préoccupa si constamment les Arabes, et dont les termes leur avaient été fournis par le dualisme d'Aristote. Son *Roman philosophique*, connu sous le nom de *Philosophus autodidacticus* (et dont le titre est Hay-Ibn-Iockdan, le Voyant Fils de la Lumière), prend l'homme sans parents, né de la terre, le suit depuis la première heure dans son développement en dehors de toute influence sociale, jusqu'à ce qu'il arrive par sa vertu propre et par l'impulsion de l'intellect actif, à l'intelligence des secrets de la nature et des plus hautes questions métaphysiques, et finisse par se livrer entièrement à la vie contemplative. L'idée de ce « Robinson psychologiqne », comme on l'a ingénieusement appelé, est peut-être une reproduction de l'hypothèse de l'homme primordial, de l'Adam-Cadmon des Gnostiques et de la Kabbale. Quoi qu'il en soit de cette supposition, l'ouvrage

en lui-même, tout en protestant contre les aberrations mystiques, offre une teinte de néo-platonisme assez prononcée. Mais l'homme qui résume toute la philosophie arabe-espagnole, qui en est à la fois le plus complet et le dernier représentant, c'est Ibn-Rosch (Averroës), commentateur d'Aristote, mais commentateur involontairement infidèle, disciple du péripatétisme, mais disciple qui se sépare à son insu de la doctrine de l'école. Les deux points essentiels de l'averroïsme, et en général de toute la philosophie des Arabes, reposent, le premier sur le VIII[e] livre de *la Physique* et le XII[e] livre de *la Métaphysique* d'Aristote; le second, sur le livre III de son *Traité de l'âme.*

Au-dessus des êtres finis, il y a l'être absolu ; au-dessus de la substance physique et mobile, il y a l'être éternel, immuable, Dieu. Ce Dieu, perpétuellement en acte, est l'éternel et immobile principe du mouvement éternel; il est l'intelligence absolue qui ne sort pas d'elle-même et à qui ce serait enlever une perfection que de la supposer en rapport même par la pensée avec le monde. Aussi est-il placé si haut que les voix de cet univers n'arrivent pas jusqu'à lui, il ne pense que lui, car il est seul digne de sa pensée. Pensée qui a conscience d'elle-même et d'elle seule, il n'est ni créateur ni organisateur, il agit par attraction sans le savoir ni le vouloir, comme un aimant. Ce n'est pas une force motrice, c'est une cause finale; ce n'est pas un agent, c'est un but [1].—

1 Arist., *Metaph.*, XII, 1-6, 8 et *passim. Phys.*, VIII, 5 et *passim.* Cf. *Met.*, II, 2. *De gen. et corrupt.*, I, 6.

Cette théorie d'Aristote ne déplaît pas à Ibn-Rosch, mais elle ne lui suffit pas. Il veut autre chose que ce Dieu immobile et solitaire; au lieu que pour le Stagyrite l'Intelligence et Dieu ne font qu'un, il sépare, comme les Alexandrins, Dieu et l'Intelligence, et place celle-ci au-dessous de lui. Tout en partant de la doctrine aristotélicienne, il y ajoute par sa théorie des intelligences planétaires, et en y ajoutant il s'en éloigne. « Il en est du gouvernement de l'univers, dit-il, comme de celui d'une cité, tout part d'un seul et unique point, mais tout n'est pas l'œuvre personnelle du souverain. » Le ciel est, dans cette théorie, un être animé, éternel, incorruptible, tout en acte: c'est un corps vivant avec ses membres ; le cœur, centre et source de vie pour tout l'organisme, en est le moteur premier. Tous les membres sont représentés par des orbes, ces orbes sont des intelligences secondaires entre lesquelles existe une subordination hiérarchique. Le mouvement leur est communiqué de proche en proche, elles ne se meuvent que parce qu'elles recherchent sans cesse le meilleur et afin de s'en rapprocher, pour le connaître comme elles se connaissent eux-mêmes. Cette connaissance est d'autant plus complète qu'elles occupent une sphère plus élevée: c'est pourquoi rien n'est inconnu à la première Intelligence, à ce Νοῦς détaché de Dieu et subordonné à lui[1].

Ibn-Rosch croyait se borner à interpréter le

[1] Ibn-Rosch, *Destr. Destruct.* Disp. III, f° 121 v°. Disp. XII et XV, *passim. Epist. Met.*, tr. IV, f° 395. *De Subst orb.*, c. v. *De Cœlo et mundo*, f° 67 v°.

XII[e] livre de la *Métaphysique ;* il l'interprète en effet, mais en regardant à travers le néoplatonisme et avec cette tendance mystique que les Arabes devaient autant à leur propre fond qu'à leur commerce avec les Alexandrins. Il est plus fidèle dans sa manière d'expliquer les rapports de l'intellect actif et de l'intellect passif, ces deux éléments de toute connaissance : l'un immatériel, unique, impérissable, l'autre périssable et individuel; l'un *formel*, comme avait dit Aristote, l'autre *matériel*[1]. L'intellect actif, c'est la raison absolue, indépendante des individus, et partie intégrante de l'univers : Ibn-Rosch n'échappe pas à la conséquence forcée de sa psychologie, fruit direct de sa métaphysique, c'est-à-dire la négation de l'immortalité de l'âme humaine. L'humanité seule est immortelle. Une autre conséquence non moins forcée et chère d'ailleurs à la philosophie arabe, est la doctrine de l'union (*Ittisal*). L'âme veut s'unir à l'âme universelle : le premier degré de la possession, c'est « l'intellect acquis, » mais ce n'est pas assez ; il faut que l'homme s'identifie tellement à la raison primordiale qu'il se la soit appropriée et que par elle il comprenne toutes choses. Il est alors semblable à Dieu. Aussi, dit Ibn-Rosch, n'est-ce point à l'origine, mais au terme du développement humain qu'on arrive à ce mode d'existence. Ce but n'est pas inaccessible, et le *Traité de la possibilité de l'union* est destiné à faire connaître le moyen de l'atteindre : ce moyen, c'est la science.

1 Arist., *De anima*, III, 5, 1, 2. Cf. *Metaph.*, V, 3. — Ibn-Rosch, *Epist. de Intell.*, f° 67. *Destr. Destruct.*, f° 349 v°. *De anim.*, III, f° 165 et 175 v°.

Ibn-Rosch, peu enclin au mysticisme, échappe par là aux extravagances ou à l'immoralité que si peu de mystiques peuvent éviter et où sont tombés tant de ses coreligionnaires. Car le mysticisme s'était fait jour de bonne heure parmi les Arabes. Issu de la religion, se rattachant au dogme par des liens plus étroits encore que leur philosophie, il était bien plus que celle-ci dans les tendances naturelles de leur génie enthousiaste et rêveur par certains côtés, assez subtil aussi, donnant beaucoup à l'imagination, avec un penchant à l'abandon de soi-même, au fatalisme sous une forme ou sous une autre. Joignez à cela les influences néoplatoniciennes que nous avons pu noter à propos d'Ibn-Tofaïl, d'Ibn-Rosch : le mysticisme ne devait-il pas éclore comme de lui-même dans un milieu à demi religieux, à demi philosophique ? Un des représentants les plus célèbres et les plus exclusifs qu'il ait eus est Algazali, de la secte des Ascharites, un de ces philosophes qui semblent ne se jeter dans la religion que pour bafouer la raison ; un esprit dans le genre de Pascal, — au génie près. Il avait passé par le scepticisme pour aboutir au soufisme, doctrine mystique inspirée de la Perse et de l'Inde. Les soufis cherchaient dans une danse insensée l'étourdissement de l'intelligence et l'annihilation du moi ; l'union pour eux s'opérait par l'ascétisme. Les philosophes que les Arabes nommaient « contemplatifs » finirent par se confondre avec eux : tous se rattachaient à ce qu'ils appelaient la « philosophie orientale ; » mais le soufisme proprement dit, dernier degré des aberrations du sentiment mystique chez les Arabes, ne relève plus de la philosophie.

Celle-ci finit pour ainsi dire avec Ibn-Rosch, à la fin du XII[e] siècle. Elle avait à peine duré deux cents ans.

Si on se demande *a priori* quelle a été son influence sur l'éducation intellectuelle et morale de l'Espagne, on peut hardiment répondre qu'elle n'a pas été considérable. L'antipathie bien légitime des « fils des Goths » à l'égard des conquérants de leur patrie, antipathie fondée sur des raisons religieuses autant que politiques, les éloigna naturellement de leurs écoles ; la philosophie porta la peine de son origine, le génie espagnol ne voulut pas profiter de cette importation de la conquête. Rien d'ailleurs ne l'y avait préparé, et tout contribuait à l'en éloigner. L'Espagnol, comme l'Arabe lui-même, est plus religieux que philosophe ; religieux par caractère, par imagination, presque par instinct, il n'est philosophe que par exception, par imitation, et parce que l'homme civilisé ne peut pas ne pas l'être dans une mesure quelconque. Sans cela, la philosophie arabe aurait probablement exercé sur lui plus d'action, sinon un empire direct, du moins une influence vague et détournée, car il y avait entre les vaincus et les vainqueurs un commerce intellectuel fort étendu. Dès le neuvième siècle, Alvaro de Cordoue reprochait à ses compatriotes de parler la langue de leurs maîtres, d'imiter leurs orateurs et leurs poètes. Dans les provinces conquises, les fidèles ne comprenaient plus les canons ecclésiastiques, et il fallut les traduire en arabe [1]. Un évêque composait des chan-

1 Jourdain, *Recherches critiques sur les traductions d'Aristote*, 1819, p. 92.

sons dans cette langue [1]. Alfonse-le-Savant s'entourait de lettrés maures et juifs; Ali-Ben-Youssouf attirait les chrétiens à sa cour. Les monnaies du douzième et du treizième siècle portent beaucoup d'inscriptions arabes.

On ne saurait nier ces faits et il est trop évident que les Maures n'ont point occupé pendant huit siècles une terre dont ils s'étaient emparés en trois ans, sans y laisser des traces profondes, et « une empreinte facile à reconnaître, même de nos jours [2]. » Les Espagnols leur doivent l'élégance des mœurs, la magnificence extérieure, et cette politesse qui, à la fin du moyen âge, est dans le reste de l'Europe un fruit de la Renaissance; une architecture exquise, et le pittoresque de leurs mœurs et de leurs costumes. La langue même des Arabes et les fleurs délicates de leur poésie, comme l'a justement observé l'auteur du *Cosmos*, ne furent pas plus perdues pour les poètes de l'Espagne que pour les Troubadours et les Minnesingers. Certains traits du caractère, certaines habitudes du langage, la gravité, la phrase brève, sentencieuse, le goût des proverbes, un esprit rêveur en même temps que positif et subtil à côté des vifs écarts de l'imagination, tout cela se retrouve chez les Espagnols et chez les Arabes. Que ceux-ci, représentants d'une civilisation brillante au moyen âge, aient donc été suivis par les chrétiens de la Péninsule dans les

1 M. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 1852, p. 138.

2 M. R.-S.-Hilaire, *op. cit.*, t. I, p. 27. — On s'est occupé dans ces dernières années en Espagne, avec un zèle qu'on ne saurait trop louer, de la recherche de ces lointaines origines; l'*España Arabe* est une belle entreprise qui rendra de grands services à la science historique.

œuvres d'imagination, dans certaines sciences, dans les arts surtout, il faut le reconnaître et il n'en pouvait pas en être autrement ; mais dans des sujets plus sérieux et qui touchaient de plus près à la foi, l'invincible éloignement de race et de religion se faisait de nouveau sentir. La philosophie était un de ces terrains où l'accord devenait impossible. Elle devait paraître aux yeux des Espagnols tellement unie avec le mahométisme, qu'elle ne pouvait manquer d'être enveloppée dans la même réprobation. Et cependant si l'on doit admettre cette prédisposition mystique que nous nous efforçons de faire voir dans le génie espagnol, nous l'avons aussi constatée chez les Arabes. Dans cet « épisode » de leur développement qu'on nomme leur philosophie, le mysticisme occupe une grande place : se peut-il qu'il n'ait pas influé sur celui de l'Espagne et que celui-ci ne lui doive rien ? Dire que les Espagnols sont restés absolument étrangers à la scolastique des Arabes, serait une exagération démentie par les faits, comme on le verra un peu plus loin ; ce qui est incontestable, c'est qu'elle n'a ni produit de résultats sérieux ni laissé de marques sensibles parmi eux, sous quelque forme qu'elle ait été présentée. Leur mysticisme en particulier était trop religieux pour que ce caractère même n'ait pas préservé les Espagnols d'un contact qu'ils auraient repoussé avec horreur. Les mystiques que nous étudierons ne nous rappelleront en rien leur philosophie contemplative ni leur philosophie orientale, ni à coup sûr le soufisme. L'histoire nous confirme que l'héritage philosophique des Arabes passa directement aux mains des Juifs.

Ceux-ci, sans être non plus très portés vers la philosophie, la prirent plus au sérieux que les Arabes; ils la cultivaient bien avant eux; Hasdaï-ben-Isaac-ben-Schaphrout, médecin d'Abd-al-Rahman III et de son fils Hakem II, introduisit dans la Péninsule les écrits des Juifs d'Orient. Ce fut vraisemblablement à cette source que puisa le juif Salomon Ibn-Gebirol (Avicebron), antérieur d'une génération à Ibn-Badja. Il n'eut pas de son temps une grande autorité, et son crédit ne s'exerça que plus tard chez les scolastiques plus encore que parmi les siens. Cependant il est à croire qu'il ne fut pas ignoré des penseurs de son siècle; Ibn-Badja l'a-t-il consulté? Cette conjecture ne paraîtra peut-être pas invraisemblable, si l'on songe à l'extrême tolérance des Arabes et à leur facilité à contracter des relations intellectuelles. De récentes découvertes ont éclairé d'une vive lumière la philosophie d'Ibn-Gebirol, elles expliquent parfaitement qu'il n'ait eu, de son vivant, qu'une action restreinte. Trop timide pour les libres penseurs, trop hardi pour les orthodoxes, il eut le sort de ceux qui tentent de concilier les contraires ou du moins les extrêmes, la Bible et les Ennéades, la doctrine de l'émanation et celle d'un Dieu personnel, le panthéisme et le libre arbitre. Il retient l'âme sur la pente de la fatalité et de l'anéantissement en lui imposant la nécessité de l'action unie à la méditation, de la vertu pratique unie à la science, et pour lui le point de départ de la science est la connaissance de soi-même. Ces derniers préceptes, nous les entendrons plus d'une fois dans la bouche des mystiques espagnols, mais cette coïnci-

dence ne nous autorise pas à conclure qu'il est un de leurs antécédents. La doctrine chrétienne est suffisante pour expliquer qu'ils aient ainsi parlé, et sainte Thérèse assurément n'avait pas lu Ibn-Gebirol. Je n'oserais pas appliquer la même affirmation à Louis de Léon, très versé dans la langue et la littérature hébraïques, mais ce n'est pas le lieu d'exposer les motifs de cette hypothèse [1].

Les mêmes observations s'adressent à un autre juif, génie plus puissant peut-être qu'Ibn-Gebirol, je veux parler de Maimonide (Moïse-ben-Maimond). Formé aux écoles juives et arabes, disciple d'un disciple d'Ibn-Badja, ayant eu les leçons d'Ibn-Sina, médecin, philosophe et théologien, sa réputation égala celle d'Ibn-Rosch ; il fut en grande estime chez les Juifs et même chez les chrétiens ; Albert-le-Grand et saint Thomas d'Aquin le citent avec éloge. Il alliait dans ses idées la mesure et l'audace. Esprit encyclopédique, on a dit qu'il annonce et prépare la *Somme* de saint Thomas ; philosophe, il est le précurseur d'un autre Juif, Spinoza ; interprète des Ecritures, il les explique allégoriquement, il veut concilier la raison et la révélation, son procédé est une exégèse rationnelle, qui a de la hardiesse et même de la profondeur. Ici encore, Louis de Léon, interprète des textes saints, se présente à la pensée ; mais c'est le seul rapport que l'on puisse trouver entre Maimonide et les Espagnols : malgré la ressemblance du titre, *le Guide des Pécheurs,* de Louis de Grenade, n'a rien de commun avec son *Guide des*

1 Voyez ch. v.

Egarés. Héritiers du philosophisme arabe, les Juifs en transmirent les produits aux docteurs de la scolastique, mais ailleurs qu'en Espagne : leurs écoles florissantes de Tolède, de Cordoue, de Barcelonne, les savants qui s'y formèrent ne réussirent pas plus que les écoles et les savants arabes à réconcilier l'Espagne avec la philosophie; l'averroïsme même ne fut nulle part moins étudié. On conçoit du reste que cette parenté scientifique ait dû être pour les Espagnols un nouveau motif d'antipathie à l'égard d'études qu'ils estimaient déjà si peu [1].

Toutefois, comme celles-ci ne peuvent faire complétement défaut chez un peuple civilisé, dans le courant du douzième siècle et, selon toute apparence de 1130 à 1150, parurent quelques traductions d'ouvrages arabes, dues aux soins de Raymond, archevêque de Tolède et originaire d'Agen. Il employa à ce travail Dominique Gundisalvi, archidiacre de Ségovie, qui mit en latin différents traités d'Ibn-Sina, de Gazali, d'Alfarabi, et peut-être le *Fons Vitæ* d'Ibn-Gebirol [2]. Il fut aidé par deux Juifs, Joannes Avendeath qui avait encore quelque notoriété au treizième siècle, puisqu'Albert-le-Grand le nomme dans sa Métaphysique, et Joannes Hispalensis ou Jean de Séville; mais il paraît qu'il écrivit lui-même deux livres originaux. L'un était intitulé *De processione*

1 Nous ne voulons pas quitter les philosophes arabes et juifs sans reconnaître les secours que nous ont fournis pour cette rapide exquisse les remarquables travaux de MM. Renan, Franck et Munck.

2 Ecrit en arabe, puis traduit de l'arabe en hébreu par Ibn-Falaquéra, philosophe juif du 13e siècle; la traduction latine de Gundisalvi serait donc antérieure à celle de Falaquéra.

mundi, « très important, dit Jourdain, parce qu'il est un des plus anciens monuments de la philosophie espagnole, influencée par la philosophie musulmane, » et reproduisant « la plupart des principes émis dans le livre *De causis*. » L'autre avait pour titre *De immortalitate animæ* [1].

Au siècle suivant, un roi lettré, même érudit, sans être un philosophe, Alfonse-le-Savant (1252-1284) fit traduire aussi quelques écrits des Arabes, au point que le pape Innocent III blâmait la faveur dont jouissaient à sa cour les Maures et les Juifs [2]. Ainsi des traductions, qui sont tout au plus les préliminaires de la science, composent, à peu de chose près, tout le bagage philosophique de l'Espagne jusqu'au treizième siècle. Je ne sais quel était cet évêque de Séville auquel Hugues de Saint-Victor reprochait un excessif amour de la philosophie, mais je crois que le reproche était peu fondé : en tous cas, les doctes d'Espagne l'ont rarement encouru. Il n'y a pas d'auteur original avant Raymond Lulle [3]. Si rapide que soit cette revue, nous ne pouvons pas ne pas signaler particulièrement ce personnage si longtemps célèbre et qui représentait à lui seul, pour ainsi dire, toute la science et toute la philosophie de son temps dans sa patrie : type d'autant plus fidèle, qu'il apporte dans sa vie entière l'exaltation religieuse qui distinguait ses compatriotes, une prédisposition mystique

1 Jourdain, *op. cit.*, p. 116-120.
2 *Innocent. Epist.*, VIII, 50. Edition Laporte du Theil.
3 Né à Palerme, dans l'île de Majorque, vers 1235, mort en 1315. Sénéchal de Jacques Ier, roi d'Aragon, il se fit franciscain à 30 ans.

qui le suit partout, une foi sincère et ardente, un courage indomptable de corps et d'âme. Doué en outre d'une vaste intelligence, personne, sous ce dernier rapport, ne pouvait lui être comparé en Espagne ; à Paris même il fut longtemps admiré et prôné, et il devint le chef de la secte des Lullistes. L'averroïsme n'eut pas d'ennemi plus irréconciliable. On cite de lui jusqu'à douze traités contre Averroës et ses partisans ; il s'adressait aux papes et aux rois. Mais cette lutte eut Paris pour principal théâtre, et elle fut théologique plus encore que philosophique : la philosophie ne fut jamais pour l'auteur du « Grand Art » que l'humble servante de la théologie. D'ailleurs il était dominé par une idée à laquelle il subordonna tous les actes de sa vie et ses études elles-mêmes. Un homme qui veut anéantir ou convertir les infidèles, qui entreprend à lui seul une croisade contre l'Islamisme, mélange d'héroïsme et d'étourderie, de grandeur et de puérilité, est un de ces fous qui excitent, avec le sourire, l'admiration et l'attendrissement, qui honorent l'humanité plutôt qu'ils ne la servent, et dont peut, après tout, se glorifier une nation où Don Quichotte a été presque vraisemblable. Malgré ce qu'il y a de personnel dans le caractère de Raymond Lulle et de tout à fait indépendant des circonstances, peut-être est-il permis de le citer comme une preuve de la difficulté presque insurmontable où était l'Espagne d'avoir une philosophie, à cette époque d'effervescence religieuse [1].

1 M. Delécluze a donné dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15

A peu près vers le même temps, Pierre d'Espagne[1] s'occupait de logique ; dans la première moitié du siècle suivant, Pierre de Compostelle, maître en théologie, écrivait le poème *De consolatione rationis*[2], récit allégorique d'un songe dans lequel apparaissent à l'auteur *Mundus, Natura, Ratio, Gula, Avaritia, Caro*, sous l'image de jeunes filles qui se disputent son cœur. Inutile de dire que *Ratio* finit par l'emporter, mais il ne faut pas la juger sur son nom, ce nom est un leurre ; son triomphe n'est pas celui de la raison philosophique, c'est celui de la foi ; car, malgré les promesses du titre, elle emprunte ses armes non pas à Aristote ou à Ibn-Rosch, mais à la

novembre 1840, ce très curieux relevé des ouvrages de Raymond Lulle :

Titres des matières.	Nombre des traités.
Sur l'Art démonstratif de la vérité	60
Grammaire et Rhétorique	7
Logique	22
Sur l'Entendement	7
Sur la Mémoire	4
Sur la Volonté	8
De la Morale et de la Politique	12
Sur le Droit	8
Philosophie et Physique	32
Métaphysique	26
Mathématiques	19
Médecine, Anatomie	20
Chimie	49
Théologie	212
Total des traités	486

Cf. *Apologie de la Vie et des Œuvres du B. Raymond Lulle*, par A. Perroquet, prêtre. Vendôme, 1667.

1 Pape sous le nom de Jean XXI, mort en 1277.

2 Vers 1325. — Nicol. Ant., *Bibl. vet.* — Mabillon, *Vet. Analect.*, t. I.

théologie, et si elle met l'ennemi en fuite, c'est en décrivant les délices du paradis, la félicité des élus, l'infirmité de la nature humaine, les mystères de la foi, la gloire de Dieu et de la sainte Vierge. Cet écrit ne ressemble donc pas à celui de Boëce, mais pour le fond il tient de très près à l'ouvrage du moine Adélard de Bath, *De eodem et universo*. Il n'est cependant pas probable que Pierre de Compostelle en ait eu connaissance, car il n'est pas philosophe ; il ne donne à la philosophie qu'un rang secondaire dans ce poème où règne au contraire une couleur fortement religieuse. Quelques années plus tard vivait Raymond de Sébonde [1], auteur d'une *Théologie naturelle*, dans laquelle il prétend démontrer tous les dogmes de la religion naturelle et aussi du catholicisme, en mettant la philosophie au-dessus de l'Ecriture. Mais en réalité il finit par la subordonner entièrement à la Bible, et par s'incliner devant les mystères qu'il avait promis d'expliquer.

Cette courte énumération suffit pour montrer combien peu la philosophie fut cultivée en Espagne pendant le moyen âge. A-t-elle du moins gagné quelque chose au mouvement de la Renaissance ? On se convaincra bientôt qu'il n'en a rien été.

Si les fruits de cette grande époque ont été si féconds chez la plupart des peuples civilisés de l'Europe, c'est qu'ils y avaient été préparés par des travaux antérieurs, par des idées soulevées dans le domaine de la religion ou dans celui de la libre pen-

1 Né à Barcelonne, mort en 1432 ; professait à Toulouse. Montaigne en parle dans ses *Essais*.

sée. La marche de l'esprit humain pendant tout le moyen âge devait par la force des choses aboutir à cette immense activité intellectuelle, à ce besoin général de penser, de discuter, d'innôver qui caractérise le quinzième et surtout le seizième siècle. L'Espagne était restée en dehors et par là même en arrière de la civilisation européenne, elle n'était pas prête pour ce renouvellement de l'esprit humain, ni en état d'en profiter dans la même proportion et de la même manière que les principales nations du continent. Elle a jeté alors un très vif éclat, cela est incontestable, mais on a vu dans quels genres, et quelle a été au vrai la nature de ce magnifique épanouissement. Epanouissement éphémère du reste: on a pu dire avec force et avec vérité que la littérature de l'Espagne « finit quand commence celle des autres peuples. Ce n'est pas le génie qui y fait défaut, c'est la liberté [1]. » Aussi n'en est-il rien sorti pour la philosophie; moins que jamais elle fut cultivée pour elle-même, et par un goût désintéressé de la haute spéculation. Elle n'est pas absolument négligée, mais quand on s'adresse à elle, c'est pour chercher dans l'autorité d'une théorie la justification des faits, et détournée de son but elle ne sert qu'aux besoins des partis.

S'agit-il de légitimer ces guerres de Charles-Quint et de Philippe II qui sèment tant de ruines et de sang? Lorsque tous les docteurs en demandent la fin, au nom de Dieu, au nom de l'éternelle morale, au nom de la pitié, le familier du père, le précep-

1 M. R.-S.-Hilaire, *op. cit.*, t. I.

teur du fils, Sépulvéda [1] se lève pour s'en faire l'apologiste. Conscience sans scrupules et fermée à la voix de l'humanité, politique par tempérament, philosophe par occasion, dénoncé par Barthélemy de Las Casas à l'indignation publique, il fut condamné par les Universités d'Alcala et de Salamanque. Son traité du *Libre arbitre* semble plus exclusivement spéculatif, mais il est dirigé contre les Luthériens, et c'est encore une œuvre de circonstance. Il avait beaucoup étudié Aristote, et on lui doit la traduction de quelques-uns de ses ouvrages : il n'y a rien là qui soit de nature à nous permettre de le compter comme un véritable philosophe. Suarès [2] mériterait peut-être ce titre plus que lui ; il aurait pu être un penseur éminent ; il ne s'est pas toujours renfermé dans la question de la grâce, il a touché parfois avec une certaine hauteur de vue aux principes les plus fondamentaux en morale, en jurisprudence, en politique et même en métaphysique : mais il n'est pas resté uniquement dans le domaine de la spéculation, et il appartenait à un ordre très capable de produire des philosophes et de comprendre la philosophie, mais à

1 Né vers 1490, mort en 1573.— Cf. *De justis belli causis* (inédit).— *De regno et regis officio*, in-8°, Ilerda, 1576. — *De convenientiâ militaris disciplinæ cum christianâ religione*, in-4°, Rome, 1535. — Autres ouvrages de Sépulvéda :

De fato et libero arbitrio, in-4°, Rome, 1500.

De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum, in-4°, Valladolid, 1538.

Gunsalvus, seu de appetendâ gloriâ.

2 1548-1617. — Voir *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario.* — *Tractatus de legibus et Deo legislatore*, Londres, 1679, in-f°. — *Metaphysicarum disputationum tomi duo*, in-f°, Paris, 1619.

sa façon, comme moyen, non comme but, et dans des vues particulières. Quant à Mariana,[1] qui est un historien, ce qu'il y a en lui de spéculatif tient plutôt du politique dévoué à un parti que d'un esprit indépendant. Citerai-je le médecin Huarte et son *Examen de ingenios para las Ciencias*[2], Quévédo de Villégas et l'opuscule dans lequel il traduit en vers les Sentences d'Epictète et fait en prose assez légèrement l'apologie d'Epicure[3]?

Ces rares penseurs ne sont pas des métaphysiciens, mais des moralistes : l'aptitude à moraliser, qui s'accorde si bien avec l'esprit mystique, est un des traits du génie espagnol ; elle n'a pas eu besoin des Arabes pour se montrer : au moins n'a-t-elle rien perdu à leur influence, même inavouée. Mais la morale n'est pas toute la philosophie, et il faut reconnaître que les philosophes proprement dits sont aussi rares au seizième siècle et depuis qu'auparavant, à moins que pour en grossir la liste on ne range dans le nombre les auteurs de Recueils de Proverbes, moralistes

1 1537-1624.

2 In-8°, Pampelune, 1578. — Né vers 1520, florissait vers 1566.

3 Quévédo, né en 1580, mort en 1645. — *Epicteto y Phocilides, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicura contra la comun opinion*, in-12, Madrid, 1635. — Paraphrases sur le Brutus de Plutarque, traduites en latin sous le titre de *In Plutarchi M. Brutum excursus politici*, in-4°, La Haye, 1660.

— Je n'ai pas nommé Louis Vivès (1492-1540), érudit plutôt que philosophe et qui passa la plus grande partie de sa vie hors de l'Espagne. Léon Hébreu, né à Lisbonne, appartient à l'Italie où il a vécu. Michel Servet était né en 1509 dans une petite ville d'Aragon, mais il quitta sa patrie à 19 ans pour n'y jamais rentrer ; l'histoire de son génie et de ses malheurs n'appartient que d'une manière bien détournée à l'Espagne.

populaires fort goûtés en Espagne [1]. Les Universités n'en ont pas produit : François Vittoria, professeur à Salamanque et qui avait fréquenté les écoles de Paris, donne, par ses leçons sur la morale, le droit civil et le droit canon, un certain lustre à l'enseignement théologique plutôt qu'à l'enseignement philosophique [2]; Dominique Soto,[3] de la même université, auteur de Commentaires sur saint Thomas, sur Pierre Lombard et Aristote, et d'un traité *de Justitia et Jure*, est un thomiste dont la vraie place est au concile de Trente où il siégea avec éclat; Melchior Cano,[4] son contemporain, n'est pas non plus un esprit original. A Alcala, on n'avait pas même terminé la nouvelle édition d'Aristote que le grand cardinal avait ordonnée et qui devait comprendre, avec une version plus fidèle, le texte grec et l'ancienne traduction latine. D'ailleurs ce n'était pas sortir de l'aristotélisme, et les huit colléges où huit professeurs de philosophie et un professeur de morale, hommes de talent par-

1 Dès le XIVe siècle les proverbes abondent chez les prosateurs et les poètes, dès le XVe on en voit paraître dès recueils spéciaux et dans le courant du XVIe on en citerait plus d'une douzaine. Les plus célèbres sont ceux du *Commandeur Grec*, d'Iriarte, de Cristobal Pérèz de Herrera, etc. C'est une branche de la littérature, sans compter les ouvrages où les proverbes foisonnent, comme la Célestine, Don Quichotte, etc.

2 Ses leçons ont été en partie publiées sous ce titre : *Relectiones XII theologicæ in duos libros distinctæ*, Lyon, 1557; Salamanque, 1565; Ingolstadt, 1580. Brucker rend hommage à ceux de ses écrits qui concernent le droit (*Hist. crit. phil.*, t. IV, p. 124).

3 Né en 1494, mort en 1560. — *De Justitiâ et jure libri X ad Carolum Hispaniarum principem*, Salamanque, 1556. *De naturâ et gratiâ*, Paris, 1549.

4 *De locis theologicis libri XII*, Salamanque, 1563.

fois, comme Michel Pardo de Burgos, Ambrosio Morales de Cordoue, François Tolet, enseignaient la dialectique, la morale, la physique et la métaphysique, ne suffisaient pas à doter l'Espagne d'une philosophie. En tous cas, la scolastique n'y était pas épuisée, on en était toujours à la *Somme* de saint Thomas [1], car les subtilités de la scolastique n'étaient point de leur nature opposées au génie espagnol qui ne se refuse pas à une certaine tendance de ce genre ; mais cette propension naturelle, il l'a mise de préférence au service de la théologie, où elle n'est pas inutile : si l'Espagne n'a pas eu de véritables philosophes, que de théologiens n'a-t-elle pas fournis ! Non, le sol de la Péninsule ibérique n'était pas favorable aux fruits de la libre pensée ; la raison y était enchaînée ; d'instinct, on était peu porté vers la philosophie, mais que de causes favorisaient cet éloignement naturel ! Les institutions, les mœurs publiques étaient autant d'entraves. Sous la domination des Maures, des préoccupations faciles à comprendre en avaient détourné les esprits et les avaient empêchés de se mûrir, comme ailleurs, par les discussions philosophiques et de se préparer ainsi à la Renaissance. Après la chute de Grenade, un bien autre asservissement pesa sur l'Espagne, plus captive sous le Saint-Office que sous les Maures.

1 On peut en dire autant du collége de Coïmbre, en Portugal, et de l'université d'Ebora où les Jésuites se signalèrent par un grand nombre de commentaires sur Aristote, sans originalité ni aucune participation de l'esprit de la Renaissance. Voir l'article *Coïmbre* de M. Barthélemy-S.-Hilaire dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Dans la brève excursion que nous venons de faire, quel nom avons-nous rencontré qu'on puisse mettre en regard des grands noms de la scolastique, ou des noms moins illustres de la Renaissance? On chercherait en vain, on ne trouverait pas en Espagne un Abélard, un Albert-le-Grand, un Duns Scott, un Roger Bacon, pas même un Ficin, un Telesio, un Campanella. Ailleurs, même aux plus mauvais jours, la théologie avait bien pu dominer la philosophie, mais non l'annuler : ici, il n'y a de place que pour elle, le sentiment religieux est tout-puissant et règne sans rival. S'il ôte à l'Espagne des philosophes, il est bien propre à lui donner des mystiques, mais aucun de ceux-ci n'aura passé par la forte discipline de la scolastique, comme les Victorins, comme Gerson, comme saint Bonaventure lui-même. Ce n'est pas des travaux de plusieurs générations de penseurs, de leurs témérités, de leurs doutes que sortira le mysticisme que nous nous proposons d'étudier. Issu de la foi, essentiellement catholique dans ses origines et dans ses fruits, il ne restera cependant pas en dehors de toute conception philosophique, non dans la masse, mais chez ses maîtres et ses guides. Ce ne sont pas des philosophes qui deviennent mystiques, ce sont des mystiques qui ne dédaignent pas d'étudier les philosophes : la philosophie n'altère en rien l'originalité ni surtout la spontanéité de leur inspiration première ; elle ne crée pas leur mysticisme, elle s'y introduit ou s'y adjoint. Grâce à eux, la Renaissance platonicienne pénètre en Espagne. De tous les systèmes de l'antiquité, en effet, c'est à celui de Platon que les mystiques recourent le plus volon-

tiers, lorsqu'ils n'excluent pas de parti pris tout rationalisme. Les Espagnols auraient pu connaître Platon directement, même ceux d'entre eux qui n'auraient pas su le lire dans l'original, puisqu'il était traduit en latin, ainsi que Plotin, dès la seconde moitié du XVe siècle, et il est à croire que plusieurs d'entre eux, surtout Malon de Chaide, Louis de Grenade, Louis de Léon, étaient initiés à ses doctrines autrement que par Boëce, saint Augustin et les Pères. Quant aux écrivains mystiques, partis de l'Académie pour aboutir au néoplatonisme, Plotin, peut-être Porphyre et Jamblique, ne furent point ignorés de quelques-uns, mais Denys l'Aréopagite leur était certainement familier. En des temps plus rapprochés, les Victorins auraient été à même d'exercer sur eux quelque action ; mais à part Louis de Grenade, qui cite Hugues de Saint-Victor, et Jean de la Croix, qui paraît s'en être souvenu, je n'en trouve pas de mention chez les principaux d'entre eux. Le traité *De la Vanité du Monde*, de Diégo Stella, n'est pas l'imitation de celui de Hugues sous le même titre. Gerson, saint Bonaventure leur sont moins étrangers, ainsi que des théologiens qui ne sont pas à proprement parler des mystiques, tèls que saint Bernard et saint Thomas : encore est-ce à titre de théologiens plutôt que de mystiques, en ce sens qu'ils sont cités comme toute autre autorité sacrée, comme les prophètes, les évangélistes et les docteurs. En tant que mystiques, les Espagnols leur doivent peu, tout au plus la forme que quelques-uns ont donnée à l'expression de leur pensée, et encore ne serait-ce que le petit nombre.

Quant aux mystiques allemands du quatorzième siècle, on peut affirmer que leur influence a été nulle sur ceux de l'Espagne. D'abord ils avaient écrit dans leur langue maternelle, ensuite leurs ouvrages étaient condamnés, à l'exception de ceux de Ruysbrœck; on ne rencontre dans les écrits des Espagnols aucun vestige qui permette de supposer qu'ils s'en soient inspirés. Ils n'auraient pu en avoir connaissance que par Denis le Chartreux qui reproduisit au quinzième siècle la doctrine d'Eckart; mais Denis le Chartreux lui-même n'est pas invoqué chez eux comme autorité mystique avant Jean de Jésus-Marie, qui écrivait dans les premières années du dix-septième siècle.

La recherche des antécédents du mysticisme espagnol, soit dans la pensée philosophique, soit dans la pensée religieuse, se borne donc à peu de chose. S'il est la vraie philosophie de l'Espagne, c'est que l'Espagne n'en a pas eu d'autre, mais son commerce avec les belles théories du platonisme est pour lui un accessoire, une noble décoration, non une source ni un point de départ. Trop spontané pour imiter, il ne prend ses inspirations qu'en lui-même : il se rencontre inévitablement avec des doctrines analogues, il ne les copie pas. Il dérive du sentiment religieux, qui, précisément parce qu'il n'a pas permis à la philosophie de se développer, l'a rendue inutile à sa production, et les seules influences qui aient agi sur lui sont les faits qui ont pu agir sur ce sentiment lui-même. A ceux que nous avons déjà indiqués, il convient d'en ajouter un autre, la Réforme.

IV.

Ce n'est pas que le catholicisme ait été sérieusement menacé dans la Péninsule, et il me paraît difficile d'admettre qu'il y ait jamais couru de grands dangers de la part du protestantisme, comme des travaux recommandables et consciencieux tendraient à le faire supposer. On s'est attaché depuis quelques années surtout à établir que l'Espagne a été, elle aussi, accessible aux idées de la Réforme, ce qui est vrai ; mais qu'elle ait été sur le point d'en être envahie, c'est ce que nous ne saurions accorder. Ces idées, nous dit-on, s'étaient répandues dans l'entourage même de Charles-Quint, témoins Alfonso Valdès, son secrétaire, Vivès, son prédicateur, deux de ses chapelains, Augustin Cazalla, qui fut à la tête de la Réforme en Castille, et le docteur Constantin Ponce de la Fuente, l'un des grands noms du protestantisme espagnol. Mais n'était-ce pas là qu'elles devaient effectivement trouver le premier accès ? Etait-il possible que par suite de rapports continuels avec l'Allemagne, elles ne franchissent pas les monts à la suite de l'empereur, de ses capitaines et de ses ministres ? Les premiers écrits de Luther furent connus en Espagne deux ans à peine après sa séparation d'avec l'Eglise ; des ouvrages protestants, destinés à la propagande espagnole, s'imprimaient à Anvers et à Genève ; Juan Hernandez, déguisé en muletier,

les introduisait en Espagne ; Enzinas, dès 1543, parvenait à y faire pénétrer sa traduction de la Bible. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, l'étonnant serait au contraire qu'il n'en eût pas été ainsi. Je ne nierai pas davantage le trouble qui forcément devait résulter d'un état de choses inévitable ; les faits en témoignent : le contre-coup de la révolution religieuse retentit jusque dans les cloîtres, entre autres dans le couvent hiéronymite de Saint-Isidore et quelques autres du même ordre. A Séville, à Valladolid, l'Evangile fut prêché, des temples s'élevèrent ; Alcala fournit quelques écrivains protestants. Ce dernier fait était une conséquence naturelle de la tradition d'études bibliques qui faisait depuis Ximénès la gloire de cette université. D'autre part, ces rares écrivains avaient quitté le sol de leur patrie, mortel à toute doctrine en dehors du catholicisme. Francesco de San Roman avait prêché le protestantisme en Italie, don Juan de Enzinas en Flandre, ce qui n'empêcha pas, il est vrai, qu'on leur fît leur procès en 1545. Ce n'était pas non plus en Espagne que Raymondo Gonzalès de Montès, échappé des prisons du Saint-Office, rédigeait l'*Histoire des Mystères de l'Inquisition.*[1] Juan de Valdès, promoteur de la Réforme en Italie et non en Espagne, publiait à Naples la plupart des ouvrages où il donnait, le premier en de semblables matières, l'exemple d'abandonner le latin pour la

1 *Inquisitionis artes detectæ*, Heidelberg, 1567. L'original latin fut traduit au XVI[e] siècle dans toutes les langues de l'Europe, mais la première traduction espagnole est de 1851 (*apud* R.-S.-Hilaire, t. VIII).

langue maternelle [1]. Juan Pérès, de Pinéda, son disciple, qui avait traduit les Evangiles et les Psaumes et commencé une version de la Bible, mourait à Paris après avoir été pasteur à Genève et à Blois. Ces voix éloquentes et hardies partaient de l'étranger : c'est à l'étranger aussi qu'eut lieu la véritable lutte de l'Espagne catholique contre la Réforme ; dans la Péninsule, cette lutte ne fut pas longue.

Dès l'année 1521, les mesures les plus sévères avaient été prises contre les hérétiques et ceux que l'on soupçonnait d'hérésie, mais la guerre ne leur fut ouvertement déclarée qu'en 1558. Les premiers « autos da fé » eurent lieu en 1559 à Séville et à Valladolid : onze ans après, il n'y avait plus de protestantisme en Espagne ! Le zèle national, l'intervention de la papauté [2], l'action personnelle de Charles-Quint et de Philippe II, l'Inquisition, tout avait concouru à assurer ce résultat. Est-il étonnant que le catholicisme espagnol, avec tant de moyens d'action, ait

1 « Escribo (dice Valdes) como hablo; solamente tengo cuydado de usar vocablos que sinifiquen bien lo que quiero dezir : y digo le quanto mas llanamente me es possible ; porque, a me parecer, en ninguna lengua está bien la afectacion » (*apud* Ticknor, t. II, p. 104, 105). Valdès florissait vers 1540. — Ses principaux ouvrages :

Dialogo de las lenguas, 1537.

Tratado utilisimo del beneficio de Jesu Cristo.

Comentario ó declaracion breve y compendiosa á la epistola de S. Pablo á los Romanos, Venise, 1556, in-8°.

Los salmos de David en lengua castellana (sans date).

Dos dialogos sobre el saco de Roma.

2 Adrien d'Utrecht, précepteur de Charles-Quint, pape sous le nom d'Adrien V, était grand-inquisiteur d'Espagne lorsqu'il fut élevé à la papauté et il conserva ces fonctions pendant deux ans encore (1521-1523).

triomphé de Luther en quelques années? Mais un si formidable appareil était-il nécessaire, j'entends au point de vue et dans l'intérêt de la foi? En regardant les choses de ce biais, on comprend — je n'ai pas dit, on excuse — la guerre implacable que les rois catholiques firent à la Réforme en Allemagne, en Flandre et jusqu'en France : en Espagne on la comprend moins.

Si jamais terre, en effet, a été hostile à la nouveauté, à tout ce qui sent l'hérésie, c'est bien l'Espagne. Même à une époque où l'activité intellectuelle était partout immense, la liberté de penser n'y avait que de rares champions, dont les efforts courageux, mais isolés, inutiles, n'infirment en rien l'universalité du fait que nous constatons. La véritable philosophie, nous l'avons vu, y avait toujours fait défaut; la Réforme n'y était pas préparée par la libre parole du doute et la discussion passionnée de l'hérésie. L'Allemagne avait eu les Béghards, les Frères du Libre-Esprit, les Amis de Dieu, les Hussites ; la Réforme s'y faisait insensiblement depuis deux siècles, Eckart y présageait Luther, et celui-ci n'eut qu'à prononcer le mot qu'on attendait. Si la France, qui avait eu les Albigeois et les Vaudois, si la France d'Abélard, la patrie du rationalisme, s'est refusée à devenir luthérienne ou calviniste, quelle apparence que le catholicisme eût couru plus de risques en Espagne? Il n'est pas jusqu'à l'Italie qui n'ait eu plus de sectaires : « l'Evangile éternel » y est né. En Espagne, l'inquisition ecclésiastique, sous sa forme primitive, établie dès l'origine contre les Juifs et les Musulmans, avait défendu l'entrée aux hérésies du

dehors. Il serait tout à fait hors de propos de rappeler les antiques erreurs de Félix d'Urgel et de Priscillien, antérieures à la conversion de l'Espagne arienne au catholicisme; quant aux Albigeois, s'ils eurent accès en Aragon, ce ne fut que momentanément, et la Castille ne fut jamais entamée. Luther n'était donc annoncé, précédé par qui que ce fût, tout était dès longtemps contre lui : il fut vaincu, et il devait l'être. Les Rodrigo de Valer, les Ponce Ægidius, les Vargas ne pouvaient rien pour son triomphe : le sang de ces martyrs a servi une autre cause que celle du luthéranisme, la cause plus générale de la liberté de conscience.

Ce n'est pas tout : il y a dans le génie espagnol certains côtés auxquels le protestantisme répugne essentiellement, et, pour ainsi dire, certains besoins que celui-ci eût été impuissant à satisfaire. L'Espagne n'aurait pu s'accommoder du culte trop simple des églises réformées, elle ne l'aurait pas même compris. Elle se piquait d'être la nation la plus religieuse de l'Europe, mais comment entendait-elle la religion et la foi? Elle y apportait, avec une ardeur fougueuse et presque barbare, cet amour des pompes extérieures, ce mélange de paresse sensuelle et d'imagination contemplative qui distinguent les races du Midi : ce qui l'attirait dans le catholicisme, c'était bien moins le dogme que l'enveloppe brillante, faite à souhait pour le plaisir des yeux. Rien d'abstrait ni de métaphysique, peu de chose pour l'idée, tout pour la forme et la couleur, pour la réalité saisissante, mélange de cérémonies, de pratiques, d'emblèmes, d'apparences étranges, toujours matérielles, souvent

grossières, mythologie du catholicisme à l'usage de tout un peuple et rendant tout sensible, palpable, même les mystères ! Remplacez cet éclat, ce luxe, cette fête ininterrompue, par un rite monotone et grave, des temples froids et nus, des ministres à la robe sombre, et ces vives imaginations vont s'éteindre; la foi ne parlera plus aux cœurs quand les symboles ne parleront plus aux yeux.

Voilà pourquoi, nous semble-t-il, le catholicisme s'est exagéré les périls qu'il a courus en Espagne, et pourquoi, dans son propre intérêt, il doit regretter — si le dogme de l'infaillibilité souffre les regrets — les rigueurs et les cruautés qu'il a jugées nécessaires. L'Espagne protestante est pour nous un non-sens. Je n'ai pas dessein d'entrer après tant d'autres dans des récriminations trop légitimes, mais mille fois répétées, et qui seraient un lieu commun de l'histoire, si ce n'était pas l'honneur de la conscience humaine de ne point admettre de prescription à l'anathème dont elle poursuit, à travers les siècles, les violateurs de sa liberté. Donnons-nous seulement le spectacle d'une grande cause qui s'est affaiblie pour avoir trop attesté sa puissance, qui s'est compromise pour s'être trop défendue. Le catholicisme a plus perdu que gagné à étouffer en Espagne non seulement les faibles germes que la Réforme pouvait y avoir semés, mais encore toute liberté, toute initiative de la pensée : il se frappait lui-même en terminant par des coups de foudre une lutte où la seule force des choses lui aurait donné la victoire. Disons tout : le bras séculier l'a trop bien armé ; le pouvoir politique et le pouvoir religieux ont trop bien con-

fondu leur action et ce qu'ils estimaient leur intérêt. Je ne connais pas d'exemple plus propre à faire réfléchir les esprits désintéressés sur les conséquences d'une pareille association. Le catholicisme espagnol, qui ne cédait pas toujours volontiers à l'autorité romaine, était, par la constitution du Saint-Office, sous la main de la royauté. Qui a poussé le cri d'alarme contre la Réforme en Espagne, effrayé Philippe II et le grand-inquisiteur, le terrible Valdès? Charles-Quint, du fond de sa solitude de Yuste, à la veille de mourir ! L'œil toujours ouvert sur le monde qu'il avait quitté, irrité de voir quelques-uns de ses familiers imbus de l'hérésie luthérienne, pressentant les conséquences politiques d'une révolution religieuse qu'il avait vue à l'œuvre sur son propre terrain, son dernier mot avait été contre des hérétiques qui, pour lui, étaient en même temps et avant tout des rebelles, *seditiosos, scandalosos, alboratadores e inquietadores de la republica*[1]. Jusqu'alors, qu'on veuille bien le remarquer, l'Inquisition n'était pas inquiète : depuis la mort de Ximénès jusqu'en 1559, elle n'avait allumé qu'une seule fois ses bûchers (en 1545). Qu'à l'appel de l'empereur devenu presqu'un moine, elle ait pris peur et se soit écriée que « sans elle, la religion protestante aurait couru à travers toute la Péninsule ; que, si le remède eût été différé de deux ou trois mois, l'Espagne était en feu..., » cela s'explique aisément. Stimulée par le pouvoir royal (avait-elle besoin d'être stimulée?) elle obéit aussitôt : tout

1 Lettre de Charles-Quint à sa fille D. Juana, régente, tirée des *Archives de Simancas*, et citée par M. Amédée Pichot.

en le servant, elle accroissait ses propres attributions et augmentait son influence. Ce qu'elle ne comprit pas, c'est que le danger n'était pas en proportion de ses efforts : quand elle eut entassé dans les prisons de Séville et de Tolède huit ou neuf cents « accusés » — et combien ne devait-il pas y avoir de bons catholiques dans le nombre ! — il ne restait plus guère « d'hérétiques » sur la terre d'Espagne. La masse de la nation était si bien contre eux, que, de peur d'en laisser échapper un seul, on dénonçait tout le monde, jusqu'aux Jésuites [1]. Le peuple ne songeait guère à se faire luthérien. Dans les classes élevées, des préoccupations nouvelles et l'or du Nouveau-Monde avaient peut-être attiédi chez quelques-uns l'ardeur héréditaire de la foi, on peut du moins le conjecturer d'après quelques théologiens espagnols, et surtout d'après les mystiques ; mais l'habitude, la tradition, l'extérieur sont des attaches bien puissantes pour tous les esprits, notamment pour ceux où un grain d'indifférence commencerait à germer. On ne change pas sa religion quand on est sur la pente du relâchement, l'oreiller sur lequel on a longtemps dormi paraît encore le plus commode. D'ailleurs ces symptômes, dont il ne conviendrait pas d'exagérer la gravité, n'étaient que partiels : pour l'immense majorité, la foi catholique était toute-puissante et n'avait rien à redouter de Luther.

Cette opinion est celle des plus illustres des mystiques que nous étudierons, et leur témoignage, que

1 Lettre du grand-inquisiteur Valdès aux évêques de Terrassonne et de Cuença, juin 1558 (*id.*).

nous citerons à son heure, n'est pas d'une médiocre autorité en pareille matière. Mais il n'en reste pas moins vrai que l'excès du fanatisme et de la répression, en exagérant le péril, en portant au comble l'effroi des consciences, devait précipiter les âmes dans le mysticisme, comme dans le seul abri qui leur fût ouvert ici-bas. Il fallait une voie où pût s'engager dans l'ordre intellectuel et moral le génie de l'Espagne, une issue par où pussent s'échapper son ardeur et sa véhémence naturelles, surtout à l'époque de la Réforme, en un temps de rénovation sociale et de tourmente religieuse. La foi, qui primait tout le reste, servit de refuge aux cœurs troublés, aux intelligences inquiètes, en leur ouvrant la porte du mysticisme. Ce mysticisme, il est en Espagne de tous les siècles, à la vérité, mais c'est précisément au XVI[e] qu'il atteint son apogée et qu'il se laisse le mieux comprendre et apprécier. Or, y eut-il jamais concours de circonstances plus favorables pour le développer? Faut-il rappeler ce qu'a été le XVI[e] siècle, et quelle impulsion il a imprimée dans tous les sens à l'esprit humain? Préparé par la Renaissance, illustré par le vif éclat des arts, il voit se reproduire tous les systèmes philosophiques de l'antiquité et apparaître quelques essais qui font pressentir la philosophie moderne; il entre avec passion dans les querelles des opinions et des sectes, et surtout dans la grande révolution religieuse qui l'ensanglante et le domine. Explorant, avec une audace qui n'a d'égale que sa soif de connaître, toutes les voies ouvertes à son activité, partout l'esprit humain fait son éducation, prélude à la gloire des lettres, aux conquêtes de la science et de

la philosophie, à l'émancipation dans le domaine entier de la pensée. Une seule contrée en Europe semble vouloir demeurer étrangère et même hostile à ce mouvement général, et dans la lutte qui s'engage entre le passé et l'avenir, elle prend en main la cause du passé. C'est l'Espagne. Elle a aussi ses heures d'agitation, mais c'est pour tracer en quelque sorte autour d'elle un cordon sanitaire qui devra la préserver de la contagion des idées nouvelles. Sans doute elle ne peut s'y soustraire entièrement, mais, forcée de les subir dans une certaine mesure, elle n'en conserve pas moins avec énergie son caractère de résistance. C'est au milieu de ce travail de l'esprit moderne, et comme par opposition avec lui, qu'elle donne naissance au mysticisme le plus vivace et en même temps le plus conforme à l'orthodoxie catholique qui fût sorti jusqu'alors de l'inspiration chrétienne. Ainsi, tandis que le catholicisme recevait partout ailleurs de graves atteintes soit de la Réforme, soit même de la philosophie, l'Espagne, hostile à celle-ci, échappant à celle-là, produisait sous les auspices du catholicisme un mouvement religieux qui fut sa philosophie et sa réforme. La part du sentiment devenait d'autant plus grande que celle de la raison était plus restreinte : détournée des voies récemment ouvertes à la pensée, entravée par une compression qui ne lui permettait pas de prendre l'essor, l'âme devait se replier sur elle-même.

Aux époques de trouble moral et d'agitation intérieure, où d'un côté les croyances se discutent et se renouvellent, où de l'autre la règle devient plus étroite et plus sévère, l'homme se plonge dans le divin :

l'infini l'attire. Les derniers jours du monde païen avaient vu ce spectacle. En Espagne, que font des âmes naturellement ardentes? Elles ne peuvent ou ne veulent pas secouer le joug, demander à la Réforme ou à la philosophie une liberté dangereuse : elles se lancent à pleines voiles dans le mysticisme. Sincèrement religieuses et croyantes, elles suppléent à la réflexion par le sentiment, ou, si la réflexion doit trouver quelque emploi, elles l'appliquent au sentiment. Elles étouffent la révolte dans l'amour, et la Réforme, si elles la soupçonnent, dans une doctrine qui satisfait le cœur sans laisser à la raison ni le temps ni le désir de protester. Mais aussi plus la pensée est gênée, plus le sentiment est audacieux. Calcul adroit, si c'en est un, ou plutôt calcul naïf et inconscient: on passe au délire de la fièvre ce qu'on ne pardonnerait pas à l'état normal de l'esprit. Les seuls sectaires de l'Espagne, ce sont des « alumbrados », des mystiques.

Que l'excès de ferveur religieuse puisse conduire au mysticisme, on ne saurait le contester: c'est un moyen de se dérober aux menaces d'une conscience effrayée, qui a d'abord exigé une perfection impossible et qui frappe l'impossibilité comme une faute. Une imagination emportée, en même temps qu'opiniâtre dans ses préoccupations religieuses, peut porter le dernier coup à des âmes déjà si fortement ébranlées, et les jeter dans cet ascétisme mystique qui est si commun en Espagne. Que sera-ce si une institution comme celle de saint Dominique, reprise par Ferdinand et Ximénès, vient augmenter ces secrètes angoisses, et commencer en quelque sorte dès cette vie l'exécution des terribles sentences que for-

mule intérieurement une conscience alarmée? Tourmentées par une idée religieuse qui aurait besoin d'une vaste et libre atmosphère, condamnées à l'immobilité et au mutisme par le doigt redoutable d'un tribunal dont les avertissements sont déjà des supplices, que peuvent les intelligences sinon se réfugier en soi pour y trouver Dieu et le repos, se réduire au silence de la contemplation et de l'extase pour ne pas s'égarer et n'avoir pas à répondre de leurs égarements? En présence du Saint-Office, l'esprit le plus droit se trouble, le vrai n'est plus le vrai, la lumière n'est plus la lumière : « Je suis aujourd'hui dans une telle disposition, que la certitude même me laisse dans le doute. » Ce mot effrayant a été dit par une des plus grandes intelligences de l'Espagne, par Louis de Léon, pendant son procès[1]. Le mysticisme, si on le considère dans ses causes particulières et, pour ainsi dire, prochaines, fut au XVI[e] siècle, entre autres choses, une protestation, l'asile des catholiques fervents qui ne voyaient de sûreté pour eux que dans le renoncement à l'exercice normal de la raison.

La pression exercée en matière de foi produit deux effets différents, l'hypocrisie ou un mouvement prononcé vers quelqu'une des formes du mysticisme. En Espagne, combien de familles maures ou juives n'avaient accepté le baptême que pour échapper à la ruine, à la mort, tout en restant secrètement attachées à l'amour et parfois aux pratiques de leur culte héré-

1 « Pero yo lo manifiesto y subjeto a la censura de vuestras mercedes, porque, aun que me parece cosa llana, estoy agora tal, que lo cierto se me hace sospechoso y dudoso. » — Voir ch. v.

ditaire ! Quant au second de ces résultats, il est attesté également à chaque page de l'histoire. Les Vaudois persécutés accusèrent des tendances ascétiques. Récemment encore n'a-t-on pas vu en Suède les « Lecteurs » (*Lœsare*), exaspérés par des rigueurs cruelles, chercher en partie une sorte de refuge dans les folies du mysticisme ? Mais l'Espagne semble particulièrement destinée à en fournir la preuve. A certains moments de la vie des peuples, une idée est comme un fleuve à ses heures de crue et de débordement. L'idée religieuse en Espagne, si profondément enracinée dans les cœurs depuis des siècles, fut contenue dans le lit du catholicisme par la plus habile conception que le génie de l'homme ait jamais mise au service d'une religion ; mais, bien que comprimée, elle ne pouvait, pas plus que les eaux d'un fleuve, être anéantie : comme elles, il fallait qu'elle se fît jour quelque part. Ne pouvant s'épandre librement au dehors, elle reflua sur elle-même, remonta vers sa source et creusa plus profondément le lit solitaire qui avait été son berceau, protestant par un bouillonnement intérieur contre la force qui l'opprimait. Cette protestation toutefois n'avait rien de la colère ni de la révolte : c'était l'expression d'une tristesse en quête d'un consolateur. Contraint de plier devant les représentants de Dieu ici-bas, l'homme en appelait à Dieu même, et pour emprunter aux mystiques une expression qui dans leur bouche n'était pas une métaphore, il se détournait de la terre et recourait « à son plus réel soutien, au vrai père des affligés, des persécutés de ce monde. » Louis de Grenade dit quelque part que ce qui éloigne le plus les

hommes de la vertu, c'est la croyance où ils sont que Dieu réservant tout le bonheur pour l'autre vie, n'en laisse rien pour la vie présente. Cette parole exprime bien, dans son éloquente simplicité, le lourd désespoir qui écrasa tant de misérables pendant le moyen âge. Presque tous les écrivains du XVe siècle parlent de la vie future : l'humanité souffrait trop pour que la pensée de tous n'allât pas évoquer, outre-tombe, les réparations d'un avenir inconnu. En Espagne, le mysticisme essaie d'anticiper sur cet avenir, il ouvre, dès ici-bas, une porte de salut : le bonheur est de ce monde, mais pour ceux qui le chercheront hors du monde.

V.

Si les considérations qui viennent d'être exposées sont de nature, comme nous le pensons, à expliquer le mysticisme en Espagne, notamment dans cette vaste explosion qui est au XVIe siècle le trait le plus saillant et le plus caractéristique du mouvement philosophique et religieux de cette contrée, il est temps d'en aborder l'étude. Nous savons d'où il vient : à lui de nous apprendre ce qu'il est, et où il va.

Mais il ne s'agit pas ici d'écrire l'histoire de tous les mystiques espagnols, ils sont pour cela trop nombreux, et une revue complète entraînerait des redites qu'il sera quelquefois difficile d'éviter, même avec le but plus restreint d'exposer, à l'aide des principaux d'entre eux, la marche et les progrès de l'idée dont ils sont la plus frappante expression. Je laisse-

rai donc de côté bien des noms qui n'ont pas droit à une attention particulière, et dont fourmillent les annales ecclésiastiques : leur nomenclature, fastidieuse en soi, est heureusement inutile. D'un autre côté, on a coutume de compter parmi eux des personnages, en fort grand nombre, qui ne sont que des ascètes. L'ascétisme, il est vrai, est frère du mysticisme, il se rencontre souvent avec lui dans une même âme, et la suite de ce travail en offrira la preuve, mais cette rencontre n'a rien de nécessaire. Pascal a fini par être un ascète sans avoir jamais été un mystique; M[me] Guyon était une mystique sans tomber dans l'ascétisme. Ainsi en Espagne, Jean le Portugais, surnommé le Jardinier, franciscain de Salamanque; Barthélemy de Saint-Basile, qui, dans le désert de Bolorque, s'en allait, comme François d'Assise, prêchant aux arbres, aux plantes, aux oiseaux; Ambroise de Jésus, sermonnaire de quelque réputation, mourant en extase au milieu d'un sermon ; saint Diégo, franciscain extatique ; Ignace de Loyola luimême (aussitôt après sa conversion) s'enfermant volontairement dans la caverne de Manrèze, ou tombant exténué au bord d'un torrent, étaient des ascètes plutôt que des mystiques. Il en est un cependant qui mérite une mention moins abrégée, à cause de l'influence qu'il a exercée sur plusieurs de ses contemporains, notamment sur Louis de Grenade et sainte Thérèse : c'est saint Pierre d'Alcantara. Il était né en 1499 à Alcantara, près de Valence; son père, Alphonse de Garavète, était gouverneur de cette ville. Franciscain dès sa seizième année, il le fut jusqu'à sa mort, pendant quarante-sept ans, et contribua

beaucoup à la réforme de son Ordre. Béatifié en 1622, il fut canonisé en 1629. Sainte Thérèse le vénérait comme un modèle de « l'heureuse folie, » de la « divine extravagance » qui fait oublier le monde et vivre tout en Dieu ; elle raconte avec admiration ses austérités inouïes, ses visions, ses extases ; il lui apparaissait après sa mort [1]. Cet ascète avait écrit, mais quoique sainte Thérèse ait dit avec modestie qu'il avait « exprimé les mêmes idées qu'elle en termes différents, » ses traités populaires [2] ne renferment pas de doctrine : ce n'est pas un docteur mystique. Il n'est pas le seul à propos de qui on ait lieu de faire la même observation : elle serait applicable, avant lui, à un des saints les plus cités de l'Espagne, Vincent Ferrier. Ce dominicain, exprit exalté et qui travaillait à la conversion des âmes avec un zèle sincère, quoique peu mesuré, était un prédicateur de grand renom : à la cathédrale de Séville, dans l'ancien *patio* des orangers, on voit encore la chaire de marbre du haut de laquelle il électrisait les populations de l'Andalousie. Il vint aussi prêcher en France, et sa vie ne fut pas celle d'un contemplatif ; ses écrits, fort répandus de son temps, sont plutôt, comme ceux

1 *Obras de S. Teresa*, t. I, p. 203, 204, 297, t. II, p. 52. — *Annales Minorum*, 1736, t. XV, p. 475. — *Acta Sanct.*, p. 193.

2 *Traité de l'Oraison et de la Méditation*, composé en espagnol par Pierre d'Alcantara; trad. fr., Paris, 1613. — Ecrit à la prière de D. Rodrigue de Chiave ; œuvre de direction. Après avoir montré la nécessité de l'oraison, il indique des sujets de méditation pour les sept jours de la semaine, en fait ressortir l'utilité et enseigne à vaincre les obstacles qui s'opposent à ce salutaire exercice. Ce petit traité est comme l'ébauche de celui de Grenade sous le même titre.

de Pierre d'Alcantara, des livres de dévotion que des œuvres mystiques. Nous pouvons les omettre et bien d'autres du même genre ; l'essentiel pour nous est de ne laisser dans l'ombre aucun personnage, aucun écrit propres à donner une idée exacte du mysticisme religieux en Espagne.

L'école de sainte Thérèse tiendra naturellement le premier rang dans cette étude, elle y a droit par l'autorité des noms dont elle s'honore, par l'étendue et l'importance du mouvement qu'elle représente. Mais les mystiques qui s'y rattachent de près ou de loin, soit comme antécédents, soit comme associés ou héritiers, ne sont pas les seuls que l'Espagne ait connus. Il en est d'autres, antérieurs ou contemporains, qui se sont manifestés en dehors de cette école, et qui par là même témoignent, bien qu'avec moins d'éclat, de l'universalité du sentiment que leurs écrits expriment. Franciscains, comme Diégo de Stella, Jean des Anges, Ermites de saint Augustin, comme Pierre Malon de Chaide, Fernand de Zarate, ou même plus engagés dans la vie active, comme Alejo Venegas, ils ne forment pas école, mais leurs ouvrages se ressemblent, outre la communauté des sujets, par l'esprit dans lequel ils sont conçus. Les œuvres, si on peut le dire, sont plus mystiques que leurs auteurs. Bossuet était anti-mystique, ce qui ne l'a pas empêché d'écrire son livre des *Etats d'oraison*, précisément parce qu'il sentait la nécessité de diriger une tendance assez générale et assez puissante pour inquiéter sa raison et son orthodoxie : des écrivains que je viens de nommer, le moins mystique l'est beaucoup plus que Bossuet, mais cet exemple éclaircit ma pen-

sée ; ils paraissent tous avoir obéi, dans une mesure différente, moins à l'entraînement d'une vive inspiration qu'au besoin sérieusement senti de traiter avec poids et mesure des points de théologie mystique qu'un public considérable, théologien par le sentiment et sans le savoir, appliquait à sa manière dans la pratique de la vie religieuse ou dévote. Tous font un énergique appel à la spiritualité, tous s'élèvent, avec une véhémence dont la forme surprend quelquefois, contre la corruption du siècle et les dangers du monde, ouvrant des vues intéressantes autant qu'inattendues sur l'histoire morale et intellectuelle de leur pays ; mais ce n'est encore là que de l'ascétisme chrétien. Leur mysticisme se dénote par certaines questions qu'ils abordent incidemment ou qu'ils traitent *ex professo*.

Avec le groupe de sainte Thérèse, le caractère des personnages change, et par suite, celui des écrits ; ce sont de vrais mystiques, entrant bien plus avant dans les profondeurs de la spiritualité. Nouveau motif pour justifier la division que je crois devoir adopter, et pour commencer par ceux qui, d'un mysticisme moins ardent, ont, les uns précédé, les autres côtoyé le vaste mouvement auquel est attaché le nom de la religieuse d'Avila.

LES

MYSTIQUES ESPAGNOLS

CHAPITRE PREMIER

Alejo Venegas, Pedro Malon de Chaide.

I.

Alejo Venegas, né vers 1500 à Tolède, florissant entre 1531 et 1545, érudit et écrivain de mérite et de réputation, théologien laïque [1], a trouvé place dans le *Tesoro de Escritores místicos españoles*, mais les qualités littéraires de ce polygraphe ont vraisemblablement motivé le choix de M. Eugenio de Ochoa. Il n'a laissé en effet, parmi plusieurs ouvrages, qu'un seul traité, je ne dirai pas mystique, mais qui sente

1 Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana,* Rome, 1672, t. I, p. 6 : « Theologiæ operam juvenis non segnem dedit, ex qua tamen spes surgentes, converso ad uxoriæ rei curam animo, alio prorsus avertit. Conjuge ducta, ludum Toleti aperiens, pubem Toletanam latinis litteris deinde instituit... » — V. *ibid.*, la liste de ses ouvrages.

le mysticisme, sur *le Passage douloureux de la vie à la mort*[1].

La vie du chrétien est un long martyre qui se termine à la mort; la mort est donc une délivrance, à ce titre un bienfait, et il n'est pas défendu de soupirer après elle. En soi, et au regard de la raison, elle n'a rien de terrible, n'étant pas un être, mais un écoulement quotidien de l'existence terrestre: Sénèque l'a dit, *quotidie morimur*... La foi parle au chrétien le même langage qu'au philosophe la sagesse antique: il faut toute sa vie se préparer à la mort, et quand elle arrive la remercier, être doux envers elle. D'où vient donc l'effroi qu'elle inspire? d'où vient que Satan épie la dernière heure pour livrer le dernier et décisif combat? C'est qu'à cette heure se dressent devant l'âme inquiète les souvenirs de la terre et des fautes commises. Or, s'il y a des fautes communes à toute l'espèce humaine, il y en a aussi de particulières aux différentes nations. La race espagnole a ses défauts propres: l'excès du luxe, source des dettes et des procès; le mépris du travail manuel, source de l'oisiveté avec son cortége de vices et de vicieux, *nos numerus sumus*, *fruges consumere nati*, source aussi de ruine pour le pays tout entier, car l'argent sort de l'Espagne dénuée d'industries pour aller enrichir les nations industrieuses; l'orgueil de la naissance, plus excessif que partout ailleurs, au point

1 Suivi d'une explication des pensées et des mots qui peuvent offrir de l'obscurité. — Nic. Antonio donne la date de 1583, Valladolid; mais Ticknor a eu entre les mains une édition de Alcala, 1574, et le glossaire portant la date de 1543.

qu'on fait fi de quiconque n'est pas originaire de la péninsule de Scanzia, berceau des Goths ; enfin le mépris du savoir, *la gente española ni sabe ni quiere saber ;* l'ignorance et la présomption [1]. Il y a de plus les défauts de chaque état, de chaque profession, ceux des rois, des princes et des grands qui ruinent sujets ou vassaux pour satisfaire leur prodigalité, vendent les charges ou les accordent à la faveur, donnent des fêtes et des banquets « les jours de jeûne, » ne s'inquiètent point de ce qui se passe dans leur maison, ni d'y faire respecter la loi de l'Eglise ; ceux des riches pour qui a été dite cette parole : « Malheur à vous, qui mettez votre joie dans ce monde d'un jour ; » ceux des pauvres dont la criminelle paresse vole l'aumône du prochain ; ceux des magistrats qui font taire la loi par complaisance ou par intérêt, des médecins trafiquant d'un art qu'ils ignorent, des gens de guerre menteurs, blasphémateurs, bretteurs, pillards, débauchés ; ceux des gens mariés, dont une des plus grandes fautes est de ne donner à leurs enfants ni éducation, ni instruction, ni état sérieux [2] ; ceux des lettrés, des écrivains et des procureurs dont le but est d'établir richement leurs filles et de faire entrer leurs fils dans la confrérie de Bontemps ou de Saint-Epicure [3] ; » ceux des moines, des religieuses qui

1 *Punto* I, c. 1, p. 1 ; *punto* II, c. 5, p. 18 ; c. 3, p. 16 ; c. 1, p. 14 ; *punto* III, c. 6, p. 52. Cf. *Punto* II, c. 10 et sq. *Punto* III, c. 16, p. 93, 94.

2 P. 102 : « Si dieron mala crianza á sus hijos, no poniéndoles á letras, ó á oficio. »

3 P. 100 : « Con fin desordonado de adquirir mas de lo honesto, por colocar sus hijas en alto, y dejar á los hijos en la cofadría de Bontemps, y de su San Epicuro. »

élargissent la règle, des théologiens qui professent la théologie en mercenaires, non en serviteurs de Dieu, des prédicateurs qui cherchent le succès, non la conversion ; ceux des prêtres sans application, sans conscience, sans crédit; ceux des prélats qui transforment leur charge en honneur mondain, épuisent le trésor des pauvres en dépenses luxueuses, et, mauvais pasteurs, vivent aux dépens du troupeau[1].

Voilà ce qui trouble l'âme au moment de quitter la terre: c'est qu'elle n'a pas vécu une vie vraiment chrétienne. Le chrétien est celui qui, guidé ici-bas par la foi, l'espérance et la charité, imite dans la mesure du possible le Christ, d'où il tire son nom. C'est dire qu'il doit renoncer à soi-même, *negar el hombre á si mismo*, car il est dans l'être divin plus que dans son être propre: avant même d'être créé, il existait déjà dans la pensée divine. Résumé de la création, il a l'existence comme le minéral, la vie végétative comme la plante, la sensibilité comme l'animal, l'intelligence comme les anges; il participe de toutes les choses créées et toutes participent de lui. Le péché originel l'a dégradé, mais le Christ l'a sauvé en réalisant en soi l'union hypostatique et personnelle de la nature humaine et du Verbe divin. Dieu est donc sa véritable fin, et la foi l'y mène par une route royale, *el camino real*.

Néanmoins la foi n'est pas exclusive de la raison: la création *ex nihilo* est une vérité révélée, mais la raison peut l'accepter. En ce qui concerne le Créa-

1 *Punto* III, c. 17, p. 97 et sq.

teur, il n'y a aucune contradiction entre cette idée et celle de l'omnipotence divine ; en ce qui concerne la créature, le monde visible n'est pas éternel, puisqu'il a commencé. Prétendez-vous le contraire? alors il est éternel; étant éternel, il est divin ; pourquoi donc le voyons-nous variable, corruptible et mobile? Accordez-vous que Dieu l'ait créé, non de rien, mais de quelque matière préexistante, cette matière est éternelle, ou elle a commencé ; or, sa contingence se prouve par les mêmes arguments que celle du monde, et admettre sa contingence, c'est admettre qu'elle-même a été faite de rien, sous peine de tomber dans une série de substances secondes à l'infini. La création libre et conforme aux vues finales de la suprême bonté est un autre article de foi : l'être infiniment sage et bon n'a pas créé sans motif ce monde dont la pensée divine portait de toute éternité le type et l'image, et que de toute éternité elle connaissait. Or, ce motif est en Dieu ou hors de Dieu : si hors de Dieu, ce ne peut être que la créature, et Dieu se serait déterminé à agir par une considération étrangère à lui ; il aurait fait pour la créature contingente et encore à venir ce qu'il n'aurait pas fait pour lui-même ! Il a donc créé pour soi, librement et par sa seule bonté : quoi de plus satisfaisant pour la raison [1] ?

La foi n'abolit pas non plus le libre arbitre ; celui-ci entre dans le plan de la Providence : « Non seulement Dieu ne veut pas mettre obstacle à la liberté de l'homme, mais il ne veut pas même suspendre ou

1 *Punto* I, c. 7, p. 9; c. 8, p. 10.

troubler les actions et les événements dans leur cours naturel, car il a établi une loi qui régit naturellement les choses humaines dans ce monde visible. » Et quand il appelle l'homme à lui, c'est librement; l'Evangile ne contraint pas par la violence, il persuade par l'amour.

L'amour de Dieu a deux ennemis, l'amour-propre et l'amour mercenaire. L'amour s'égare quand il s'adresse à l'homme, car ce que nous aimons c'est notre propre fin, et l'homme n'est pas sa fin à lui-même : il doit donc s'aimer plus en Dieu qu'en soi, puisqu'il est moins en soi qu'en Dieu, et que l'accident se doit plus aimer dans sa substance que dans sa forme [1]. L'amour-propre conduit à l'amour mercenaire, la faiblesse humaine passe de l'un à l'autre, car c'est encore s'aimer qu'aimer Dieu uniquement pour le prix qu'on en espère ou par la crainte du châtiment. Cet amour est mobile, éphémère, sujet à retours : le vrai amour est immuable, éternel comme son objet.

A en juger par ce qui précède, Alejo Venegas tiendrait moins du mystique que du moraliste satirique, et quelque peu du philosophe ; en général il est plus didactique qu'inspiré, plus ascétique que mystique. Si ce dernier caractère n'est pas tout à fait étranger à son *Agonía*, il est du moins peu visible, il n'y touche directement que par la question du pur

1 *Punto* III, c. 13, p. 81 : « Que es cosa muy justa que se ame mas en Dios que en si mismo, porque en Dios está por mejor manera que en si, asi como el accidente se debe mas amar en la sustancia que en si... »

amour, et indirectement par la critique de la vie du monde. C'est même ce dernier côté qui (joint à ce qu'on pourrait appeler le côté rationaliste) en constitue la partie la plus intéressante, et celle qui m'a engagé à le mentionner. Aux plaintes amères qui lui échappent, on soupçonne, je ne dis pas un refroidissement, mais un abaissement de la foi causé par l'ignorance et le défaut de culture intellectuelle ; et comme l'esprit ne saurait se passer d'aliments, il se jette sur les productions d'une littérature profane et pernicieuse. Ces préoccupations, qui ont dicté à Venegas un autre ouvrage sur les livres qu'il ne faut pas lire [1], nous allons en retrouver la trace encore plus apparente chez Pedro Malon de Chaide.

II.

C'était un religieux Augustin, né vers 1530, à Cascante, de parents d'origine navarroise. Il nous apprend lui-même, dans la préface de son *Traité sur la Conversion de Madeleine*, qu'il était assez goûté comme prédicateur, et qu'il avait professé la théologie dans plusieurs Universités. Selon Ticknor, il aurait appartenu à celle de Salamanque ; selon son dernier éditeur (dans la collection Rivadeneyra), à

1 Sous le titre peu explicite de *Diferencias de libros que hay en el universo,* Tolède, 1540.

celles de Saragosse et de Huesca [1]. Son ouvrage, primitivement destiné à une religieuse, Béatrix de Cerdan, ne parut pour la première fois qu'en 1592, peu de temps après sa mort, par suite de retards dont nous ne connaissons pas la cause ; car il écrivait son Prologue au lecteur trois ans après l'apparition des *Noms du Christ*, de Louis de Léon, traité rendu complet dès 1585 par la publication du 3e livre. Mais bien que postérieur par la date de l'impression aux ouvrages de Louis de Léon et de sainte Thérèse, celui de Malon de Chaide est en dehors de leur influence. En 1588, époque où il s'était décidé à le mettre au jour, « sur l'ordre de ses supérieurs, » il le gardait en portefeuille depuis « plusieurs années. » Dans sa dédicace à Béatrix de Cerdan, il se justifie d'avoir écrit pour une femme par l'exemple de saint Jérôme, et cite nombre de femmes qui ont honoré leur sexe tant parmi les gentils que parmi les chrétiens : c'eût été une occasion toute naturelle de nommer sainte Thérèse, s'il l'avait connue et s'il s'était inspiré de ses œuvres, dont Louis de Léon donnait cette même année la première édition. Quant à ce dernier, Augustin comme lui, comme lui professeur à Salamanque, il le mentionne avec éloge, tout en protestant qu'il ne lui a rien emprunté.

1 Nic. Antonio, t. II, p. 169. — Ticknor, t. III, p. 419. — *Biblioteca de autores españoles*, Escritores del siglo XVI, t. I, Madrid, Rivadeneyra, 1853, p. 21 et 276. — Nic. Antonio dit qu'on lui a attribué un *Traité sur S. Pierre l'apôtre;* il en parle lui-même, ainsi que de deux autres *sur tous les Saints* et *sur le Saint-Sacrement*, dans sa *Conversion de Madeleine*, p. 282, 365 et 389. — Ajoutons à ces écrits sa traduction du *Sermon d'Origène* sur la résurrection du Christ (Evangile selon S. Jean, ch. 20).

Ils se rencontrent en effet sur un point de grande importance, eu égard à leur époque et à leur habit : la défense et l'emploi non seulement de la langue espagnole, mais de la poésie dans les sujets religieux. Les raisons que je donne, dit Pierre Malon de Chaide, sont les mêmes et presque formulées dans les mêmes termes que celles qu'a alléguées le Maître Frère Louis de Léon : j'aurais pu sans doute supprimer ce passage de mon manuscrit, mais comme aussi bien il était depuis longtemps achevé, je ne laisse pas de le conserver dans son état primitif. Cette prétendue innovation, contre laquelle s'élèvent des critiques chagrins, n'est qu'un retour aux usages d'autrefois : dans quel idiome parlaient, écrivaient Moïse et les prophètes? Les Saintes Ecritures rédigées, traduites en langue vulgaire, étaient accessibles à tous : pourquoi les livres de piété cesseraient-ils de l'être, et pourquoi les personnes ignorantes du latin seraient-elles privées du secours et de la consolation qu'elles sont en droit d'en attendre? Que les théologiens aient la même licence que les philosophes : Platon, Aristote et tant d'autres, « écrivaient leurs systèmes dans leur espagnol à eux, pour ainsi dire; » Saint Chrysostome, saint Cyrille, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile en usaient de même. Refuser aux écrivains cette faculté, c'est faire tort non seulement à la religion, mais aussi à la gloire de la patrie. La langue espagnole n'est-elle donc propre qu'à exprimer des niaiseries et des futilités? Avec un sentiment de patriotisme littéraire assez curieusement mêlé au sentiment des nécessités religieuses, Malon de Chaide revendique pour elle,

parmi les langues destinées à durer, une place que lui assurent ses riches qualités : « J'espère, dit-il, que grâce au zèle et aux efforts de ceux qui ont souci de l'honneur de l'Espagne, nous verrons bientôt, avec l'aide de Dieu, notre langue, appliquée à de grands sujets, parvenir à sa perfection sans avoir rien à envier à aucune autre, s'étendre aussi loin que les bannières de l'Espagne qui vont de l'un à l'autre pôle, et faire perdre aux nations étrangères la supériorité qu'elles ont sur nous en ce point comme nous leur avons déjà enlevé celle des armes [1]. » Cri de patriotique fierté singulièrement placé dans la bouche d'un moine, et au début d'un écrit mystique, mais qui peint exactement le génie d'une race, où des moines, au XVI[e] siècle, élevaient à sa gloire d'immortels monuments, et au XIX[e] défendaient par les armes son indépendance. Mais ces derniers ne savaient plus tenir la plume ; ils n'étaient pas les successeurs complets de leurs devanciers, et si l'Espagne a fini par aboutir à la ruine intellectuelle, la faute n'en est pas à ses grands mystiques de la Renaissance. Ceux-là avaient, avec le respect de la pensée, l'intelligence de ses besoins, et savaient allier la culture de l'esprit aux ardeurs du sentiment.

1 *Prólogo,* p. 280-282 : « Y por salirme ya desto, digo que espero, en la diligencia y buen cuidado de los celosos de la honra de España, y en su buena industria, que, con el favor de Dios, habemos de ver muy presto todas las cosas curiosas y graves escritas en nuestro vulgar, y la lengua española subida en su perfecion, sin que tenga invidia á alguna de las del mundo, y tan extendida quanto lo están las banderas de España, que llegan del uno al otro polo ; de donde se siguirá que la gloria que nos han ganado las otras naciones en esto, se la quitemos, como lo habemos hecho en lo de las armas. »

Pierre Malon de Chaide aime les lettres, tant profanes que sacrées, et les chefs-d'œuvre nouvellement reconquis de l'antiquité. Il s'élève contre les poésies licencieuses, mais non pas contre la poésie ; contre les romans de chevalerie, contre ces récits extravagants que Cervantes à la même époque poursuivait de son immortelle raillerie, mais parce qu'il y voit un danger pour le bon sens, pour la morale non moins que pour la foi. Il faut opposer une digue à ce torrent de livres pernicieux, qu'on souffre écrits en langue vulgaire, et qui sont lus partout, les *Amadis*, les *Florisel*, les *Lisuarte*, les *Don Bélianis* : « La fillette, *doncellita*, qui sait à peine marcher, a déjà une *Diane* dans sa poche. » Qu'est-ce que de semblables écrits « entre les mains de la jeunesse, sinôn un couteau entre les mains d'un fou? » Est-ce un livre honnête, celui qui apprend aux vierges le but final des entreprises amoureuses, l'art de mentir, de tromper, qui leur souffle le désir d'être courtisées, adulées, jusque-là qu'elles finissent par condamner au déshonneur et au désespoir la vieillesse de leurs parents, parents trop coupables et justement punis s'ils ont laissé de tels poisons à la disposition de leurs enfants. Les Cantiques de Salomon, dictés par le Saint-Esprit au plus sage des hommes, dialogues entre un époux et son épouse, remplis de mystères divins et de leçons utiles, sont mille fois plus purs que toutes les *Diane* des poètes : cependant les Hébreux ne les lisaient qu'à l'âge de 40 ans, et ces romans, ces poèmes, voilà le catéchisme des jeunes gens, la *Fleur des Saints* des jeunes filles ! C'est doncune nécessité de leur substituer des ouvrages « de bonne doc-

trine. » Mais le goût est perverti : pour faire accepter des lectures saines et profitables, force est de condescendre aux erreurs du siècle, de les ajuster à la mode du temps, et d'en relever l'austérité par l'agrément du style, par les attraits de la poésie : nécessité assez douce pour Malon de Chaide, qui était un esprit très cultivé et un poète de mérite. Ticknor loue ses poésies intercalées dans la *Conversion de Madeleine,* notamment l'ode où la pécheresse repentie exhale son amour pour le Sauveur après la résurrection, dans un langage ardent, mais profane. Se plaçant d'ailleurs à un point de vue plus élevé, Malon affirme le droit de la poésie à toucher aux sujets sacrés, et met en avant l'exemple de David, de Jérémie, celui des docteurs chrétiens, auteurs d'hymnes célèbres, les Ambroise, les Hilaire, les Grégoire de Nazianze, les Thomas d'Aquin, sans compter les Prudence et les Fortunat [1].

Son but est donc de servir pour sa part la cause de la foi et d'exciter les hommes à l'amour divin [2]. Madeleine, c'est l'âme pécheresse qui a oublié son Dieu, l'âme pénitente qui pleure et expie, l'âme pardonnée et sauvée par l'amour. Aussi son exemple est-il proposé par l'Eglise pour l'édification des fidèles. Et nul temps n'en a plus besoin que le temps présent. Des préoccupations nouvelles se sont fait jour, la foi catholique est toujours vivante, mais mal entendue ; la religion est abaissée par ceux même qui croient la pratiquer. La vie a perdu son sérieux ; elle

1 *Prólogo,* p. 277.
2 *Id.,* p. 276.

se dissipe et se répand au dehors dans des plaisirs agités où l'on risque sa vertu, au moins sa réputation et sa fortune. Un luxe insensé se développe : riches habitations, festins somptueux, parures de diamants, de rubis et de perles. Dans quel appareil se présente-t-on dans les temples du Christ ? Sont-ce des chrétiennes, ces femmes qui, surchargées de bijoux, « parées comme pour une noce, avec plus de bagues que de doigts, et sur le visage plus de couleurs que dans l'arc-en-ciel, » s'en viennent adorer Jésus flagellé, dépouillé, couronné d'épines, cloué sur sa croix ? Les hommes ne sont pas plus sages. « Nombre de grands seigneurs, avec quatre-vingts ou cent mille ducats de rentes, sont toujours endettés : ils ne paient jamais le domestique qui les sert et qui vieillit dans leurs palais enchantés ; ni le tailleur, ni le passementier, ni aucun marchand, pas même le boulanger qui leur fournit le pain, ne peuvent en tirer un réal : il serait plus facile, comme dit le proverbe, d'arracher à Hercule sa massue. Ils meurent dans les dettes, et Dieu permet que leurs héritiers, ne se souciant pas de les acquitter, les laissent se tirer d'affaire dans le purgatoire. » Que devient l'aumône, que deviennent les pauvres avec ces mauvais riches ? Mais les Lazare seront sauvés, et les mauvais riches périront [1].

Encore si l'égarement s'arrêtait là ! Les termes

1 *Parte* III, § 26, p. 334 ; § 45, p. 381 ; § 30, p. 343. — *Parte* II, § 7, p. 303 ; § 8, p. 10, 309. — Les prédicateurs français du XVII[e] siècle s'élèvent également contre la plaie des dettes. Bossuet, parlant de la princesse palatine, dit qu'au moment de sa conversion elle commença par payer ses dettes. Fénelon (*Sermon pour la fête de l'Epi-*

font défaut pour exprimer la perdition contemporaine. Celui-ci place sa gloire à réussir en amour : a-t-il mis à mal une fille de bien, il croit avoir accompli un exploit à la romaine ; celui-là à venger ses injures : suivant les lois et le tarif de l'honneur mondain, il se fait justice à lui-même, sans songer qu'il lui sera demandé compte du sang de son frère, et que ce sang témoignera contre lui au jour de la mort. Tel autre, homme de sac, homicide, voleur des pauvres, se croit bon chrétien parce qu'il « va à confesse » : encore lui faut-il le confesseur en vogue, le Père « un tel, » *el Padre maestro Fulano.* On le mène à la cellule du Père, car ses péchés sont péchés de qualité, son page lui étale un coussin, de peur qu'il se fatigue ; enfin il s'agenouille, se signe à tour de bras, et commence à dire ses péchés : les murs de la cellule en frémissent, et si le confesseur le censure, le voilà qui se lève, s'écriant qu'un personnage de sa sorte ne peut vivre comme un moine ; et convaincu que tout est bien, il s'en va content et tranquille [1]. Voilà comment on vit, oublieux du terme final, oublieux de la fragilité des choses d'ici-bas et de la fortune éphémère des méchants :

J'ai vu l'impie adoré sur la terre ;
Pareil au cèdre, il cachait dans les cieux
Son front audacieux ;
Il semblait à son gré gouverner le tonnerre,

phanie, 1685, 2e point) s'exprime ainsi : « Le dernier des devoirs est celui de payer ses dettes. Les prédicateurs n'osent plus parler pour les pauvres, à la vue d'une foule de créanciers dont les clameurs montent jusqu'au ciel... » — Cf. Bourdaloue, en vingt endroits.

1 *Parte* III, § 32, p. 348, 350.

Foulait aux pieds ses ennemis vaincus :
Je n'ai fait que passer, il n'était déjà plus [1].

Par ce tableau de la corruption du siècle, tableau beaucoup trop chargé si l'ouvrage dédié à une religieuse n'était pas en réalité adressé au public, et dont la vigueur rappelle parfois le langage dont Bourdaloue scandalisait la cour de Louis XIV, Malon de Chaide se rapproche d'Alejo Venegas et le complète. Tous les deux nous font connaître le milieu contemporain. Ces femmes allant « entendre la messe, parées comme pour une noce, » ces cavaliers accomplissant si lestement les pratiques dévotes, passant presque sans transition, les unes de la lecture des *Amadis* et des conversations galantes, les autres des cours ou des camps aux églises et aux confessionnaux : voilà bien l'Espagne d'alors, catholique, guerrière, enflée de ses triomphes, enrichie des immenses trésors de l'Amérique, emportée, elle aussi, dans le mouvement littéraire de la Renaissance, sous le gouvernement de Philippe II, et sous la tutelle de l'inquisition. Mais au milieu de leurs invectives les plus amères, ni Venegas, ni Malon de Chaide ne paraissent s'inquiéter pour leur pays du protestantisme :

1 Malon de Cháide a traduit, comme Racine, le Psaume de David (*id.*, § 41, p. 372) :

Al malo vi encumbrado,
Y puesto en tanta estima,
Que era baja del Libano la cima,
Mirada con su estado.
Pasé, y volvi á miralle.
Y de bajo no pude devisalle.

ils s'adressent à de mauvais catholiques, mais qui ne songent guère à changer leur religion d'habitude.

III.

Indépendamment de ces indications, la *Conversion de la Madeleine* renferme des parties qui concernent directement le mysticisme : d'abord une longue discussion sur un problème qui, de sa nature, y touche de près, celui du libre arbitre, et qui en particulier, sous les noms de la prédestination et de la grâce, est inséparable de tout mysticisme chrétien.

Nourri de la tradition de Paul et d'Augustin, Malon de Chaide ne se dissimule pas l'embarras de l'intelligence s'attaquant aux mystérieuses difficultés de ce problème. Malgré tout, avec une bonne volonté dont on doit lui tenir compte, il essaie une solution.

Madeleine n'était pas la seule pécheresse en Israël : pourquoi est-ce elle que le Seigneur a sauvée ? Saint Paul nous dira bien que la créature est aux mains du créateur comme l'argile aux mains du potier : d'un tour de roue, celui-ci fait un vase de luxe ou un ustensile de cuisine. La marmite est de la même matière que l'amphore : ira-t-elle se plaindre au potier qui l'a façonnée à sa guise, et ne l'a pas réservée à de nobles usages ? L'homme, qui est encore moins au regard de Dieu, a-t-il plus qu'elle le droit d'élever la voix ? Mais si le potier est libre de manier l'argile à son gré, « la marmite n'est pas capable de s'honorer, ni malheureuse d'être brûlée au foyer, ni pro-

pre à une autre fin; qu'elle se brise ou se détériore, peu importe. » Au contraire, il dépend de l'homme de s'honorer, de s'élever à la condition où Dieu le destine : il sent et il comprend [1]. Interrogeons saint Augustin, ce subtil « chercheur d'obscures vérités : » ici, « il nous échappe, nous glisse entre les doigts, s'en référant à la prédestination divine. » Dieu, sans doute, est la cause première de toutes choses, mais on demande quelle est la cause prochaine : à cela pas de réponse. Dira-t-on que celui qui se rend à l'appel de la grâce, est justifié pour cette raison? Comment expliquer alors cette parole du Christ aux Pharisiens : « Celui qui est de Dieu, entend sa parole ; parce que vous n'êtes pas de Dieu, vous n'entendez pas sa parole? » Pour entendre la parole de Dieu, il faut déjà être de Dieu, et pourtant on n'est de Dieu que si l'on entend sa parole [2]. Dira-t-on que tous les hommes sont, par le péché d'origine, les débiteurs de Dieu, et que tout créancier a le droit de remettre leur dette aux uns et non aux autres, sans être taxé d'injustice, ni accusé de faire acception de personnes [3]? J'y consens : il est de la nature de la

1 *Parte* III, § 15, p. 322 ; § 19, p. 327. — Cf. S. Paul, *Roman.*, IX, 13, 15-18, 20-24. — Marc-Aurèle dit dans ses *Pensées :* « O mon âme, bientôt tu n'auras plus le temps de t'honorer (par la pratique du bien). »

2 *Id.*, § 23, p. 331. Cf. S. August., *De peccator. merit. et remiss.*, II, 5. *Contra duas Epist. Pelagian.*, II, 5, 6. Epist. CXCIV, c. 3.

3 *Id.*, § 18, p. 326. Cf. S. August., *De corrupt. et gratia*, c. 13. *Contra Julian. Pelag.*, V, 4. *De dono perseverantiæ*, c. 8, 11 : « Numquid enim iniquitas est apud Deum? Absit. Sed investigabiles sunt viæ ejus. Itaque misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus. » — *De corrupt. et gra-*

grâce d'être gratuite ; autrement, elle ne serait plus la grâce. Que Dieu soit en droit d'en faire profiter qui bon lui semble, cela est incontestable : il ne doit rien à personne ; toujours est-il que s'il y a des prédestinés, il y a un choix, et c'est ce choix qui reste un mystère. Expliquera-t-on le décret de prédestination par la prescience de Dieu, pour sauver sa justice, en sorte que s'il a prédestiné celui-ci à la damnation et celui-là au salut, c'est que d'avance il les a vus non tels qu'ils sont présentement, mais tels qu'ils seront au jour de la mort, l'un impénitent, l'autre sauvé par le repentir ? Mais l'obscure question de la grâce est-elle rendue plus lumineuse par l'addition d'une autre obscurité, celle de la prescience ? Non, non, c'est ici qu'il faut s'humilier et reconnaître son néant : redoutable énigme ! écueil où vient échouer la raison ! qui oserait se flatter ou de vous éviter ou de vous résoudre ? *Confieso, sin correrme dello, que no le entiendo* [1].

On le voit, Malon de Chaide, tout en déclarant qu'il ne veut pas traiter la question *ex professo* et dans les formes scolastiques, ce qui serait trop long et d'ailleurs périlleux dans un livre destiné au vulgaire, *no buena para andar en manos del vulgo*, ré-

tia, c. 5 : « Absit ut dicamus judicium luti esse debere, sed figuli. » — S. Paul, *Rom.*, XI, 33 ; IX, 18.

1 *Parte* III, § 16, p. 324 ; § 18, p. 326. — Cf. S. August., *De grat. et lib. arb.*, c. 21. *De corrupt. et grat.*, c. 13. *De dono persever.*, c. 18 : « Sine dubio Deus præscivit, si prædestinavit ; sed prædestinasse, hoc est præscisse quod fuerat ipse facturus. » *Liber de prædest. sanct.*, c. 10 : « Inter gratiam porro et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero ipsa donatio. »

sume la doctrine augustinienne de la grâce. Il admet la nécessité de celle-ci, ce qui, du reste, est commandé par l'idée chrétienne, et il passe en revue ses caractères : elle est coopérante, prévenante, gratuite, justifiante, toute-puissante. D'après cela, il semble qu'il soit bien près de souscrire à la conclusion de l'adversaire de Pélage : il y échappe par la porte du synergisme. « Tous les saints docteurs, dit-il, sont d'accord sur ce point que Dieu, en vertu de sa pleine et libre volonté, a résolu de sauver les hommes et de leur donner les moyens nécessaires pour arriver à cette fin. Il n'a pas eu égard pour cela aux œuvres et aux mérites de chacun, il a voulu, selon le mot de saint Paul, « que tous les hommes pussent se sauver. » Car il n'est pas méchant, et il eût répugné à sa bonté essentielle de créer un certain nombre d'êtres à cette fin, non de les sauver, mais de les réprouver, sans qu'il y eût chez les uns plus de mérites ni de démérites que chez les autres... Il est plus prompt à pardonner qu'à punir, même offensé : j'ai maintes fois péché, et j'espère en sa miséricorde ; comment pourrais-je croire qu'il m'ait destiné au feu éternel, sans que je l'aie mérité ? » — « Non, il n'est pas de pécheur, si perdu qu'il soit, qui n'offre quelque endroit par où Dieu le puisse retirer des griffes du démon, pour peu qu'il veuille s'aider lui-même [1] ». Madeleine s'est aidée, elle a suivi le mouvement de la grâce, elle a fait effort, ne s'en tenant pas à l'intention, mais passant à l'acte, mérite difficile et rare, toutefois possible, car « l'homme a dans sa main de

1 *Id.*, § 16, p. 324 ; § 15, p. 323.

quoi se sauver, s'il le veut. » Il dépend de l'âme d'être bonne ou mauvaise : c'est ce que signifie le Sage, quand il dit : « Au commencement Dieu créa l'homme et le mit entre les mains de son conseil. » Le Créateur a promulgué ses commandements et ses préceptes : qui les garde est gardé par eux. « J'ai placé devant toi l'eau et le feu ; use-s-en comme il te conviendra. » Et il explique ce qu'il entend par l'eau et le feu : « Devant l'homme est la vie et la mort : le choix lui appartient. » Quoi de plus explicite ? Il dépend de l'homme de vivre ou de mourir : s'il meurt, c'est par sa faute et de sa volonté. « Sinon, pourquoi m'appeler et me dire : *Si quelqu'un m'ouvre, j'entrerai auprès de lui?* Seigneur, pourrais-je lui répondre, comment vous ouvrir, si je n'ai la clef en ma possession ? Pourquoi saint Mathieu disait-il aussi : *Si quelqu'un veut me suivre...?* Et Isaïe : *Tournez-vous vers moi de tout votre cœur ?* Seigneur, je me suis tourné vers vous, et je vais où vous me guidez. Si donc il n'était pas en notre pouvoir de nous sauver ou de nous perdre, moyennant la grâce divine (qui ne fait défaut à personne et que chacun doit écouter et aider), à quoi bon nous appeler, nous donner des préceptes, proposer des récompenses à notre fidélité, des châtiments à nos infractions ? » — « Dieu demande à nos œuvres non la nécessité, mais la liberté[1] ». Et

1 *Id.*, § 10, p. 327 ; § 20, p. 328 : « ¿ Qué queja os puede quedar, alma, contra vuestro Dios, pues dejó en vuestra mano ser mala ó buena ?... Dejó Dios al hombre en manos de su albedrío, que pudiese hacer de sí lo que quisiese... » § 24, p. 332 : « Pide Dios en nuestras obras la libertad, no la necesidad. » — Sur l'effort à faire par l'âme libre et responsable, le P. Gratry a dit, dans les *Sources :* « En chaque

de fait, « l'homme est à ce point libre, souverain maître et seigneur de sa volonté, qu'il peut ne pas vouloir quand Dieu veut[1] ». S'il est sujet à errer, il est aussi capable de retrouver le droit chemin par le repentir ; aucune fatalité ne l'attache irrémissiblement à sa faute : l'ange seul, dont l'intelligence est supérieure à la sienne, est lié sans retour, soit à l'erreur, soit à la vérité, une fois qu'il a embrassé l'une ou l'autre par un acte unique, immédiat, éternel : d'où il suit que l'ange mauvais, ayant adhéré au mal, ne saurait ni le connaître ni s'en repentir, ni être jamais pardonné ; l'homme, précisément par l'imperfection de son entendement, peut réparer sa faute et redresser son erreur[2]. Enfin, si Dieu n'avait pas créé tous les hommes en vue de leur salut, et pour que tous participassent à l'héritage de sa gloire, pourquoi aurait-il inspiré à tous le désir de se rapprocher de lui, de s'unir à lui, de remonter vers la patrie céleste ? — Que si ces explications ne suffisent pas, conclut Malon de Chaide, je laisse à de meilleurs esprits le

point où se trouve une âme, s'ouvre toujours la double voie. Toujours ceci est vrai : Dieu pose l'homme et lui donne sa loi, puis le laisse à sa liberté ; la vie, la mort sont devant lui ; il aura ce qu'il choisira (*Eccl.*, xv, 14). Le premier acte de l'éducation personnelle, acte d'où tout dépend, c'est le choix primitif, radical entre la double direction : droiture, perversité, bien ou mal, vie ou mort. Voulez-vous être bon ? Voilà bien la question première. »

1 *Parte* II, § 4, p. 299 : « Es el hombre tan libre, cerrero, es tan exento y tan sobre sí, tan señorejo de su querer, que puede no querer cuando Dios quiere. »

2 *Id.*, § 21, p. 328-329. — Le sentiment catholique tendrait peut-être aujourd'hui à se relâcher de cette sévérité de doctrine au sujet des anges déchus. V. M. E.-L. Mortereux, *Dieu, l'homme et le Christ, les anges déchus et le purgatoire*, 1866, p. 165 et sq.

soin d'en découvrir une autre, confessant que « je n'en sais pas plus ; » mais quand je ne comprends pas, je crois, j'adore et je révère[1].

A part ces derniers mots, la conclusion du théologien est d'une sagesse toute philosophique. Il était réservé à une Compagnie récemment instituée de descendre avec toutes les ressources d'une érudite habileté dans l'arène où ce grand débat, réveillé par la Réforme, allait se déployer avec un immense éclat aux premiers temps du XVIIe siècle. Malon de Chaide ne pénètre pas dans ces profondeurs : il essaie de concilier deux termes qui semblent s'exclure réciproquement ; mais il comprend, et c'est là l'essentiel, que la difficulté de la conciliation n'autorise pas à nier l'un ou l'autre, et tout en maintenant les droits de la grâce, il proclame et défend la liberté humaine.

IV.

Si la précédente discussion, tout en se rattachant au mysticisme, n'en fait point partie intégrante, il n'en est pas de même de la question de l'amour, à laquelle Malon de Chaide donne un développement considérable. Il considère d'abord l'amour, à la manière consacrée, comme étant la racine et la source de toutes les passions, le résumé et le criterium de toutes les vertus, l'instrument de la perfection, le principe de

1 *Id.*, § 23, p. 331.

la vie en même temps que sa règle. Passons sur cette partie psychologique, répétition des lieux communs du mysticisme et qui reparaîtra chez d'autres avec plus d'originalité et d'étendue. Elle n'a qu'un titre à l'intérêt, un certain air d'animisme péripatéticien. L'âme, dit Malon, est la forme du corps, puisqu'on nomme ainsi ce qui donne la vie et l'être à une chose ; or le corps vit par l'âme (comme celle-ci par l'amour, en sorte qu'appeler l'objet aimé notre âme, notre vie, n'est pas une métaphore). L'âme est si naturellement encline à former son corps qu'elle ne saurait être complétement heureuse quand elle en est séparée, et qu'ainsi la félicité des élus ne sera parfaite qu'après la résurrection de la chair au jugement dernier[1]. Argument nouveau et inattendu que je signale aux partisans de l'animisme. Au reste, cette idée que l'âme est faite pour rester inséparable d'un corps se recommande du nom de Leibnitz. Le platonisme ne l'entendait pas ainsi, avec plus de raison, à ce qu'il semble[2] ; mais si Malon de Chaide s'éloigne

1 *Parte* II, § 4, p. 296 : « ..... lo que dá vida y ser á alguna cosa lo llamamos forma de tal cosa... » Cf. *Parte* I, § 1, p. 287. — *Parte* IV, § 56, p. 396 : « Y aquel quejido les (santos en cielo) nace de que no están enteros en el cielo, pues solo esta ellá el alma; y... parece que no están de todo contentos. Estarlo han cuando se vistieron de sus propios cuerpos, porque cesará la potencia que agora tienen las almas, y aquella inclinacion y propension de volver á informar sus cuerpos, pues son forma dellos. » Cf. S. Aug., *De fide et symb.*, I, 10. *De immort. anim.*, c. 16. *Confess.*, XV, 6, 7. Saint Augustin avance que l'âme informe et vivifie le corps, qu'elle est la vie du corps.

2 Cicéron est tout platonicien quand il dit, dans les *Tusculanes*, I. 22 : « (Quidam) nequeunt, qualis animus sit vacans corpore, intelligere, et cogitatione comprehendere. Quasi vero intelligant, qualis sit in ipso corpore... Mihi quidem naturam animi intuenti, multo dif-

ici de Platon, c'est un désaccord accidentel, car il aime le platonisme et les doctrines qui procèdent de lui. Sans l'interpréter toujours avec l'exactitude désirable, et tout en invoquant d'autres autorités, les textes sacrés et la Bible, il écoute volontiers des réminiscences platoniciennes, à propos d'une théorie de l'amour qui constitue la partie la plus importante de son traité. On en jugera par l'analyse suivante.

L'amour est excellent, car il réunit les qualités qu'on estime le plus, étant noble par son antiquité, puissant par sa nature, utile par ses effets.

Antérieur au monde, il en est l'artisan, d'après le *Timée* de Platon. A l'origine était le chaos, ou la matière informe, indéterminée. Créée par Dieu, mue vers lui par un appétit originel, elle s'illumine d'un rayon de sa splendeur, s'enflamme à ce foyer, et le désir l'unissant à lui, elle prend une forme, copie d'un type éternel que Platon appelle « Idée. » Où résident les idées? Certains platoniciens les placent dans une Intelligence suprême qui n'est pas Dieu, mais qui s'en étant approchée, les a reçues de lui. Leur ensemble constitue le monde (*cosmos*, *mundus*), c'est-à-dire l'ordre et l'harmonie. Le caractère spécial de cet ensemble est la beauté ; la beauté attire à elle, par l'amour, l'Intelligence encore imparfaite et sans forme, pour qu'elle se perfectionne et s'achève.—Mais qu'est-ce que cette Intelligence? Est-ce « l'âme du monde ? »

ficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tanquam alienæ domi, quam qualis, cum exierit, et in liberum cœlum, quasi domum suam venerit. »

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Ce n'est pas le lieu de discuter cette étrange opinion ; disons seulement qu'elle est « plus que fausse.» Est-ce Dieu même? Alors elle est parfaite : comment peut-on dire qu'elle se perfectionne? Et si elle n'est rien de tout cela, qu'est-elle? Non, Dieu est le lieu des idées : les théologiens l'ont appris de saint Augustin, saint Augustin de Plotin qui en « a parlé divinement : » les idées sont à ses yeux les puissances infinies et ineffables de la sagesse divine, sources éternellement fécondes, formes premières qui se rencontrent dans une même divinité, qui ne font qu'un avec Dieu : elles reçoivent différents noms et sont multiples en apparence ; en réalité, elles sont une unité indivisible comme Dieu lui-même, car elles ne sont autres que Dieu[1].

La création a donc réalisé un exemplaire divin : c'est l'amour qui en a été l'ouvrier, *artifice universal de todas las cosas*, qui a débrouillé le chaos, donné forme et beauté à ce qui n'avait ni l'une ni l'autre, créé l'homme, prodigué pour ce dernier tous les

1 *Parte* IV, p. 387, 388 : « Porque Dios, que todo lo puede, parece que pinta en sí las ideas ó ejemplares de todas las cosas, y allá por un modo espiritual están entalladas las perfeciones que vemos en las cosas corporales; y estas especies de todas las cosas concebidas en la superna mente, llama Platon *ideas*..... — Y así, los teólogos, dejada esta imaginacion, las ponen en el mismo Dios ; y así lo dice mi Padre san Agustin, de quien ellos lo tomaron, y el de Plotino, que lo dijo divinamente. » — Cf. S. Aug., *De diversis quæstion.*, LXXXIII, quæst. 46. *De lib. arb.*, II, 9. *De civit. Dei*, XI, 10. — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 4, § 6, 9, 10. — Fénelon, *Existence de Dieu*, 1re partie, ch. 4.

biens, et, comme ceux de la terre ne suffisaient pas, ceux de la grâce et du ciel, et jusqu'au Rédempteur[1].

L'amour est tout-puissant. C'est, au dire de Platon, un grand dieu qu'admirent les dieux et les mortels[2] : grand, car il range sous son empire les hommes, les anges et le Seigneur des anges ; admirable, car on admire la beauté qu'on aime. La beauté divine fait l'admiration et l'amour des anges et des hommes : dans l'ordre des choses surnaturelles et immatérielles, la possession ne détruit pas le désir : l'amour de Dieu est tout à la fois désir et possession, plus on le possède, plus on le souhaite. Les anges, purs esprits, aiment et admirent la beauté intelligible ; si les hommes s'attachent à la beauté sensible, c'est qu'elle les conduit à s'enquérir de celle-là : l'invisible se connaît par le visible.

L'amour est profitable. Il nous fait éviter le mal, ce qui est déjà le commencement du bien, et chercher le bien, ce qui est plus facile. Il obtient en un moment ce que ni lois, ni pragmatiques, ni décrets ne peuvent obtenir : car l'ambition d'être aimés nous porte aux choses honnêtes, et pour nous en montrer dignes, nous entreprenons des merveilles. Voilà pour-

1 *Id.*, p. 387, 388. — Cf. Denis l'Aréopagite, *Des noms divins*, IV, 10 : « L'amour, ce sublime artisan de tout ce qu'il y a de bon dans les êtres, éternel comme la bonté où il réside excellemment, n'a point laissé cette bonté dans une oisiveté inféconde, mais il lui a persuadé d'exercer l'admirable puissance qui a produit l'univers. »

2 *Id.*, § 49, p. 389. L'auteur ajoute : « Les anciens appelaient *dieux* les êtres que nous appelons *anges*. » Cette analogie entre le christianisme et la philosophie platonicienne est signalée par Creuzer, *Religions de l'antiquité*, traduites par M. Guigniaut, t. III, p. 47.

quoi on a appelé Dieu même du nom d'amour, et pourquoi cette parole est vraie qui dit : « Ce qui est amour est honnête, et celui qui aime est juste. »

Entrons maintenant plus avant dans l'étude de l'amour. Théophraste l'a défini « une concupiscence de l'âme, qui naît et meurt avec une égale rapidité ; » Plutarque, « un mouvement du sang, qui augmentant peu à peu et prenant des forces, persiste par une certaine persuasion où nous sommes que nous méritons d'être aimés ; » Sénèque, « une grande activité de l'esprit, qui s'enflamme doucement au contact de la chaleur ; » les stoïciens, « une affection qui naît en nous du fait de la beauté : » mais en quoi consiste cette affection, ils ne l'expliquent pas. Cicéron le confond avec la bienveillance, Platon le définit « le désir de jouir dans une union parfaite de ce que nous jugeons beau selon le corps et selon l'esprit[1] ; » Aristophane, Lucrèce, « un désir qu'a l'amant de se transformer en l'aimé ; » définitions que reproduit, à peu de chose près, celle-ci : « Un nœud, une attache par lesquels l'amant désire s'unir à l'aimé. » Mais le désir n'est pas l'amour, il n'en est qu'un accident, car on ne désire que ce dont on est privé ; il entraîne toujours inquiétude et peine, il marque un défaut, tandis que l'amour implique le repos et la plénitude ; satisfait dans le ciel, il persiste et il n'y a plus de désir. En le définissant (mieux que Platon) « un acte

1 *Id.*, § 56, p. 395. — Cf. Platon, *le Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 305 et sq. : « L'amour consiste à vouloir posséder toujours le bon... Mais quelle est la recherche et la poursuite particulière du bon à laquelle s'applique proprement l'amour? C'est la production dans la beauté selon le corps et selon l'esprit... »

par lequel l'âme tend au bien avec l'aimé [1], » Plotin se rapproche de l'évêque d'Hippone qui dit : « L'amour est une certaine vie qui unit deux êtres, ou du moins aspire à les unir, à savoir, l'amant et l'aimé. » En définitive, l'amour consiste dans une complaisance à l'égard de l'objet désiré d'où procède le mouvement par lequel on désire, le désir mène à la jouissance, et la jouissance à la quiétude. Ce mouvement trouve sa fin là où est son principe, car si l'appétible meut l'appétit, l'appétit ne se satisfait que par l'appétible [2].

Quelle que soit la valeur de ces définitions, tou-

1 *Id., Ibid.* — Cf. Plotin, *Enn.* III, liv. V, § 1, trad. de M. Bouillet, t. II, p. 102-103 : « La passion que nous rapportons à l'amour naît dans les âmes qui désirent s'unir à un bel objet... Il faut chercher la véritable cause dans le désir et dans la notion que notre âme a primitivement du beau, ainsi que dans son affinité avec lui et dans le sentiment instinctif qu'elle a de cette affinité... Ce qui est beau se trouve compris dans l'ordre du bien. »

2 Id., *ibid.* — Cf. S. François de Sales, *op. cit.*, liv. I, ch. 7, t. I, p. 22 et sq. : « La complaisance, et le mouvement ou écoulement de la volonté en la chose aimable, est, à proprement parler, l'amour; en sorte, néanmoins, que la complaisance ne soit que le commencement de l'amour, le premier ébranlement ou la première émotion que le bien fait en la volonté; et cette émotion est suivie du mouvement et écoulement par lequel la volonté s'avance et s'approche de la chose aimée, qui est le vrai et propre amour... Plusieurs grands personnages ont cru que l'amour n'était autre chose que la même complaisance... bien qu'en vérité, l'amour étant une vraie passion de l'âme, il ne peut-être la simple complaisance, mais faut qu'il soit le mouvement qui procède d'icelle. Or, ce mouvement causé par la complaisance dure jusqu'à l'union ou jouissance. Quand le bien, devers lequel le cœur s'est retourné, incliné et ému, se trouve éloigné, absent ou futur, ou que l'union ne se peut pas encore faire si parfaitement qu'on prétend, alors le mouvement d'amour par lequel le cœur tend, s'avance et aspire à cet objet absent, s'appelle proprement désir... »

jours est-il qu'elles constatent un rapport entre l'amour et la beauté. Quel est ce rapport? Pour le déterminer, il faut savoir ce que c'est que la beauté.

La beauté est une grâce qui résulte de l'harmonie de plusieurs objets formant un ensemble : il y a trois sortes d'harmonie et de beauté, suivant qu'elles naissent du concert des sons, de celui des vertus dans l'âme, ou des lignes et des couleurs dans les corps[1]. Elle ne peut donc être sentie et l'amour ne se peut contenter que par l'ouïe, la vue ou l'entendement. Dites-moi maintenant, profanes qui employez indiscrètement ce nom divin d'amour, à quoi servent ici le goût, le toucher, l'odorat? L'appétit qu'ils provoquent ne mérite que le nom d'instinct sensuel et désordonné. L'harmonie est un accord : l'amour ne suit par conséquent que les objets où brillent la convenance, la mesure, conditions de la beauté. Non seu-

1 *Id.*, § 51, p. 389, 390. — Cf. Plotin, *Enn.* I. liv. 6, § 1, trad. Bouillet, t. I, p. 98 : « Le beau affecte principalement le sens de la vue. Cependant l'oreille le perçoit aussi, soit dans l'harmonie des paroles, soit dans les divers genres de musique. Si nous nous élevons du domaine des sens à une région supérieure, nous retrouvons également le beau dans les occupations, dans les actions, dans les habitudes, dans les sciences, aussi bien que dans les vertus... Est-ce la proportion des parties, relativement les unes aux autres et relativement à l'ensemble, jointe à la grâce des couleurs, qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue? Dans ce cas, la beauté des corps en général consistant dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver dans rien de simple ; elle ne peut nécessairement apparaître que dans le composé. » — Hugues de Saint-Victor (*Didasc.*, lib. VI) compte trois sortes de musique : musique du monde, harmonie des corps célestes — musique humaine, harmonie des parties du corps — musique morale, harmonie des passions et des facultés de l'âme.

lement il ne désire pas les jouissances brutales qui troublent l'esprit, mais encore il les déteste comme étant contraires à la beauté, car elles détruisent l'ordre dans l'homme en l'excitant ainsi à l'intempérance. Le beau et le bien sont inséparables. La vraie beauté, comme le véritable amour, réside en Dieu. Cause première, Dieu produit les créatures, les tourne vers lui, les achève : il est à la fois « le commencement, le milieu et la fin, » bon en tant qu'il crée, beau en tant qu'il attire, juste en tant qu'il perfectionne. En sorte que la beauté, essentiellement attractive, est entre la bonté et la justice : « Elle procède de la bonté et court après la justice ; » c'est d'elle enfin que naît l'amour. L'amour, suivant Hiérotée et saint Denis, est un cercle où le bien tourne perpétuellement sur lui-même. Il est un bien, car il naît du bien et poursuit le bien, qui est Dieu : né de Dieu, il est la beauté ; stimulant de l'âme, il est le désir ; instrument de l'union, il est la jouissance. La révolution de ce cercle divin est donc un mouvement éternel d'amour pour la beauté de Dieu, de désir en notre âme, de jouissance dans l'union divine : le seul mot d'amour signifie tout cela[1].

Si, pour connaître ce qu'est l'amour, il faut connaître ce qu'est la beauté, pour connaître ce qu'est la beauté, il faut remonter jusqu'à Dieu, source et principe du beau, du bien et du vrai. Aussi Platon le compare-t-il au soleil, parce qu'il vivifie par sa

1 *Id.*, § 51, p. 389, 390 ; § 52, 53, p. 391. *Parte* I, p. 286. — Cf. Platon, *Premier Alcibiade, Philèbe, le Banquet;* Plotin, *Enn.* I, liv. VI, § 7 ; *Enn.* III, liv. V.

bonté, brille par sa beauté, éclaire par sa vérité. Essayons, en le considérant ainsi, de le mieux entendre et d'entendre en même temps son rapport aux créatures.

Les anciens philosophes représentaient Dieu par un cercle, plaçant au centre la bonté ou le bien, à la circonférence la beauté. Dieu est le centre universel de toutes choses, un, simple, indivisible, immuable. La circonférence se meut, le centre demeure immobile. Toute la machine de la création est sujette au mouvement, à l'instabilité, les cieux, la terre, les éléments, les animaux, les hommes, les anges eux-mêmes : seul le Créateur ne sait pas ce que c'est que changer. Les créatures passeront, et toi, Seigneur, tu demeureras toujours ; elles changeront de forme et d'état, et tu seras toujours identique à toi-même. Si dans un cercle on mène des rayons du centre à la circonférence, ces rayons ne feront qu'un avec leur centre et tous ensemble entre eux, car ils ont tous un point de départ unique et indivisible ; mais à mesure qu'ils s'en éloigneront, ils se diviseront de plus en plus, et comme la ligne est composée de points, en quelque partie que ce soit d'une ligne quelconque, il y aura un point tenant pour sa part au centre, bien qu'il en puisse être plus ou moins distant. Eh bien, Dieu est le centre d'un cercle dont les créatures qui partent de lui sont les rayons : il se trouve par conséquent dans chaque rayon et dans chaque point de chaque rayon, car il est dans ses œuvres, « au-dessus d'elles pour les gouverner, dit saint Augustin, au-dessous pour les soutenir, au milieu pour les conserver, devant pour les conduire, derrière pour les

protéger. » Ainsi considérées, distinctes de Dieu, comme les rayons du centre, les créatures ont une existence individuelle. Mais partons maintenant de la circonférence : tous les rayons qui la relient au centre, bien que séparés à leur extrémité, se rencontrent en un point de jonction intérieur. De même les créatures évoluent vers Dieu, et par leur conversion à lui ne font qu'un avec lui et entre elles. La raison en est que Dieu exclut toute composition et toute contingence : ce qui est en lui ne pouvant être accident, est substance, et substance simple, puisqu'elle est Dieu. Cette « doctrine admirable, » cette « très haute théologie » est confirmée par l'apôtre saint Jean : lui-même nous l'enseigne en disant : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est, in ipso vita erat.* Oui, si les créatures sont des individualités distinctes en tant qu'elles sortent de leur principe, en tant qu'elles y font retour elles sont une seule chose entre elles et avec Dieu. Il n'y a qu'une vie, qui est en Dieu, car Dieu est la vie, *Ego sum via, veritas et vita* : donc les choses en Dieu sont Dieu même, *las cosas en Dios son mismo Dios.* Je ne veux pas dire que si je m'unis à Dieu par la foi et la charité, je me confondrai avec lui et serai Dieu, mais que, bien que je sois actuellement un individu, j'existe encore en Dieu comme j'y existais dès avant ma création, car, quoique sorti de lui comme le rayon du centre, néanmoins je ne laisse pas de tenir à lui comme au centre le rayon.

D'ailleurs, il y a deux sens à cette parole : « Etre une seule chose avec Dieu. »

Dieu, avons-nous dit, contient en soi les idées de

toutes les choses créées : sinon, comment aurait-il créé ? Appliquez sur la cire un cachet d'or où seraient gravés ici un cheval, là un lion, là un aigle ; la cire ne reproduira ces diverses figures que parce qu'elles existaient déjà dans le métal. Elles sont les mêmes, seulement ici gravées dans l'or précieux, là imprimées sur la cire vulgaire : ainsi, dans l'homme, les qualités qui lui sont attribuées sont bornées ; en Dieu tout est parfait, et ses perfections divines sont lui-même. Autre différence : pour que le cachet marque sur la cire plusieurs empreintes, il faut qu'il les porte toutes gravées distinctement et séparément ; en Dieu, il n'y a qu'une seule perfection ou idée, laquelle, unité indivisible, les contient toutes en soi très éminemment. Si donc les perfections ou idées en Dieu sont une seule et même chose avec lui, si elles sont en Dieu même, les choses, créées à leur image, bien qu'imparfaitement, sont en lui et ne font qu'un avec lui. D'autant que pour Dieu il n'y a ni passé ni futur, mais un éternel présent : de même qu'il contient tout, ainsi voit-il tout en soi d'une vue actuelle [1].

La première sorte d'union est donc celle des créatures au créateur, des copies à l'original, des rayons au centre ; la seconde est l'union de grâce et d'amour, dont saint Paul a dit : « Celui qui s'élève à Dieu, devient une même chose avec lui. » Ce qui désigne non pas la consubstantialité, mais une conformité de volonté par amour. Car la beauté, qu'on s'en souvienne, est le rayon qui émane de la bonté ou du

1 *Id.*, § 54, p. 391-393. — Cf. S. François de Sales, *Amour de Dieu*, liv. III, ch. 1, t. I, p. 69, 70.

bien, considéré comme centre : les âmes cherchent d'où vient ce rayon qui les remplit d'amour et les transporte, et voyant qu'il procède de Dieu, elles l'aiment et par l'amour deviennent une seule chose avec lui et entre elles. De là, la communion de tous les justes vivant de la même vie : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*. Dieu n'est pas seulement la bonté, il est le bien. Le bien est l'essence même de Dieu, et le père de la beauté ; la beauté pénètre toutes choses, même la matière ; la création révèle donc un Dieu de bonté et de beauté. C'est ce qui achève d'expliquer l'allégorie employée plus haut : du bien absolu naît la beauté idéale qui se traduit par la création, son image et son reflet. L'amour la traverse pour remonter jusqu'au type invisible ; et ainsi nulle chose corporelle ne peut contenter celui qui aime, car ce qu'il aime n'est pas tel ou tel corps, mais la splendeur de la souveraine lumière brillant dans les corps, comme une flamme renfermée dans un vase de cristal [1].

Pour apprécier la valeur de cette théorie de l'amour, il faut distinguer le fond et la forme. Le fond, mélange de platonisme et de mysticisme johannique, contient de toute évidence un élément philosophique. Malon de Chaide connaît Platon et Plotin.

1 *Id.*, § 55, p. 394.—Cf. Platon, *Phèdre*, trad. Cousin, t. VI, p. 56 : « L'homme, en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler vers elle. » — Plotin, *Enn.* VI, liv. VII, § 22, trad. Bouillet, t. III, p. 451-52 : « Nous n'aimons pas les corps pour eux-mêmes, mais pour la beauté qui reluit en eux. » Cf. *Enn.* V, liv. VIII, § 8, t. III, p. 121. *Enn.* III, liv. V, § 1, t. II, p. 104.

Quand il dit que saint Augustin a appris de ce dernier la vérité sur les idées en Dieu, il prouve qu'il est bien renseigné sur les sources de la philosophie augustienne, et par là confirme l'opinion de ceux qui veulent qu'Augustin ait puisé non seulement dans Platon, mais surtout dans Plotin et Porphyre, ses vues sur les Idées et sur l'Intelligence. Tout en admettant l'autorité de Plotin, Malon le combat ailleurs, car c'est à lui, en même temps qu'à Porphyre et à Jamblique, que s'adresse la réfutation de « quelques platoniciens, » interprétant faussement la doctrine du maître. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette Intelligence qui reçoit de Dieu les types exemplaires des choses, le Démiurge ou la seconde hypostase donnant des « formes » à la substance universelle par l'intermédiaire de l'âme universelle, formes aussi rapprochées que possible de la vérité, mais qui s'en éloignent au point de n'en être plus que des apparences dans celles que l'âme transmet finalement aux corps [1]. Quant à l'âme du monde, il la rejette bien plus résolument qu'Augustin, qui, tout en affirmant qu'elle n'est pas Dieu, déclare qu'on ne doit pas sur ce sujet prononcer à la légère [2].

Le passage de la puissance à l'acte pour les idées est aussi expliqué par la doctrine toute platonicienne de la « conversion de l'âme à Dieu, » ce que Malon désigne par les mots *aproximacion, vuelta, conversion.* « Pour unir l'âme à Dieu, dit Plotin, il faut la tourner vers lui. Qu'obtient l'âme par cette conversion?

1 *Enn.* V, liv. IX, § 3, t. III, p. 135-36.
2 *De civit. Dei,* X, 29.

L'intuition de l'objet intelligible, son image produite et réalisée en elle [1]. » Les docteurs chrétiens, saint Augustin, Fénelon, Malebranche, Bossuet, tiennent le même langage : « C'est en Dieu, dit Bossuet, que je vois ces vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité... L'âme a sa manière de se tourner vers Dieu, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité [2]. »

Quant à la représentation allégorique de Dieu par un cercle, elle s'applique assez exactement aux néoplatoniciens, qui font tout sortir de Dieu, mais avec des conséquences panthéistes auxquelles Malon demeure étranger. Peut-être y aurait-il même ici réminiscence directe de Plotin, qui dit métaphoriquement que l'âme est un cercle et qu'elle a un centre qui est le premier principe [3]. Mais peut-être aussi faut-il n'y voir que la trace de l'influence de saint Jean et de l'Apocalypse. En tous cas, n'oublions pas que l'auteur écrivant à une femme, et derrière elle à un public ignorant, revêt sa pensée d'une forme qui ne devait pas être inintelligible et dont nous pouvons faire bon marché. Sans doute, il aurait mieux valu qu'elle fût autre, et on se demande en quoi il était expédient à une religieuse d'avoir cette explication alexandrine de l'amour qu'elle a voué à son Christ. Mais les théologiens n'abordent guère les sujets métaphysiques qu'incidemment ; les nécessités d'état les dominent toujours, ce dont on ne saurait d'ailleurs ni

1 *Enn.* I, liv. II, § 4, t. I, p. 57.
2 *Connaissance de Dieu*, ch. 4, § 6, 9, 10.
3 *Enn.* VI, liv. IX, § 8, t. III, p. 554-55.

s'étonner, ni les blâmer ; ne soyons donc pas surpris qu'en Espagne et au XVI[e] siècle un moine en ait subi l'empire. S'il faut une occasion pour franchir le cercle restreint des questions de piété, c'est un mérite de la saisir. Cela prouve que ces grands mystiques ressentaient, eux aussi, l'action de la Renaissance savante et philosophique, et qu'ils redoutaient pour les âmes les ténèbres plus que la lumière, puisque même en s'adressant à des lecteurs peu lettrés, ils osaient aborder un terrain sur lequel ils n'étaient pas absolument obligés de se placer. Malon de Chaide ne sera pas le seul exemple que nous aurons à en citer.

Le reste de son ouvrage rentre dans les données ordinaires. Ramenée aux termes du mysticisme chrétien, la théorie de l'amour trouve son application dans l'histoire de Madeleine. L'amour et la pénitence ont sauvé la pécheresse, ses larmes ont effacé ses fautes, larmes fécondes, « larmes de feu. » La laideur aspire à la beauté, la nuit à la lumière, l'hiver au printemps, la maladie à la santé, la mort à la vie, le sable du désert à l'eau vive de la source : elle a donc aimé le Christ, et comment ne l'aurait-elle pas aimé, « ce miroir de la beauté éternelle, » dont la vue fait le bonheur des élus, cette « source d'éternel amour, » adoré des anges, des cieux, de tout ce qui respire, de tout ce qui existe ; « cette lumière qui ne s'éteint jamais, » ce soleil qui jamais ne s'éclipse ? Rien ne saurait prévaloir contre son amour, elle n'est plus Madeleine, elle est Marie. « Qui donc séparerait cette âme de Jésus? Les persécutions? Marie s'y complaît avec Jésus. Les armes? Marie

passe au travers pour voir Jésus. La Croix? Aux pieds de la Croix, Marie reçoit les gouttes du sang de Jésus. La mort? Marie meurt de la mort de Jésus. Le tombeau? Marie va oindre de parfums Jésus au tombeau. Les ténèbres? C'est pendant la nuit qu'elle s'y rend. Les anges? Elle en voit deux dans le sépulcre, qui lui parlent, disant : Femme, ne pleure pas; mais Marie n'a point souci des anges, parce que le roi des anges est celui qu'elle cherche [1]. » Pardonnée, aimée aussi, car à quel amour sincère l'amour du Christ refuse-t-il de répondre? elle a connu dans le désert un avant-goût des délices éternelles; elle a vu s'entr'ouvrir devant ses yeux éblouis les portes de la Jérusalem céleste, elle a entendu le chœur des Vierges qui accompagnent dans les prairies du ciel l'Agneau sans tâche, « à la toison plus blanche que la neige : »

« A tes côtés, les Epouses, couronnées de guirlandes de jasmins et de roses, et formant des groupes harmonieux, suivent tes pas, ô doux Agneau.

« Divins papillons, au sein de la lumière immense, elles l'effleurent sans s'y brûler, et le feu rend encore plus belles ces saintes âmes tes épouses.

« Quand au milieu du jour tu t'arrêtes pour goûter le repos à la source d'une eau vive, impatientes d'amour, elles entourent les claires fontaines.....

« Le parfum délicieux qu'exhale ta bouche les at-

1 *Parte* III, § 36, p. 356; § 38, p. 359; § 39, p. 362, 363, 364, 365. *Parte* IV, § 60, p. 401, 402; § 57, p. 397. — Malon cite Ovide et Juvénal. Il aurait pu connaître *les Larmes de S. Pierre,* de l'italien Tansile, mort en 1569, mais il ne le cite ni surtout ne l'imite.

tire, le doux amour qui vit en ta poitrine les pousse vers toi, car celui-là t'aime à jamais qui une seule fois t'a vu.....

« Tu t'avances au milieu d'elles, répandant mille clartés comme le soleil au milieu des étoiles, et tu illumines les hauts sommets des monts éternels...

« Le Père produit un miroir de lui-même, son Fils et son Agneau, image où brille tout son être, et à qui il ne refuse rien.

« Et comme pour l'engendrer le Père s'est pris lui-même pour objet, il nous ordonne de ne l'appeler que son Fils, son Verbe et son Concept...

« Le Père et le Fils se contemplent; étant le souverain bien, la beauté souveraine, ils s'aiment dans leur pureté, avec gloire et délices, et produisent l'amour.

« L'Esprit saint, soutien, vie, être, seigneur de tout ce qui s'agite sous la voûte céleste, est doux, tendre, bienfaisant, amoureux : en un mot, il est l'éternel Bien.

« Lien du Père et du Fils, les Séraphins amoureux, jouissant de sa présence dans la gloire et la joie, l'adorent timidement..... »

Marie s'élance, par la force de l'amour, vers ces régions bienheureuses où enfin Dieu l'appelle : *Surge, propera, amica mea, et veni;* elle l'entend : « O mon doux ami, je connais ta présence, mon âme ne désire qu'aller vers toi. Je vois ton visage, j'entends ta voix plus douce que celle des anges ; mon esprit s'éveille comme d'un songe, mon vœu est accompli, je te vois, je t'entends, je te touche et te possède à toujours. »

CHAPITRE II

Jean des Anges, Diégo de Stella.

I.

L'amour, étudié sous le jour incertain d'une métaphysique d'occasion, n'est qu'imparfaitement connu ; il est aussi du ressort de la psychologie et de la morale. Si, parmi les mystiques espagnols, nous pouvons, par une désignation un peu ambitieuse, appeler Malon de Chaide le métaphysicien de l'amour, le franciscain Jean des Anges en sera le psychologue et le moraliste.

Très peu connu, tout ce qu'en rapportent Nicolas Antonio et Wadding, c'est qu'il fut vicaire et définiteur de son Ordre pour la province de Saint-Joseph, confesseur de Jeanne d'Autriche, contemporain et ami de François Borgia[1]. Ses œuvres sont assez

1 Nic. Ant., *Bibl. Hisp. nova*, t. I, p. 480. —Wadding, *Annales minorum*, t. XV. — *Annales minorum continuati a J. de Luca Veneto*, Romæ, 1740, t. XVIII, p. 9. — Liste de ses ouvrages :
I. Les Triomphes de l'amour de Dieu, 1590;
II. Dialogues de la conquête du spirituel et secret royaume de Dieu qui est au dedans de nos âmes, Madrid, 1595 — 2e partie, 1608 ;

nombreuses. Très versé dans la connaissance de l'antiquité, il est une preuve que tous les Ordres religieux de l'Espagne, au plus beau siècle de la Renaissance, prenaient part à l'essor intellectuel que celle-ci avait provoqué. Il cite les docteurs, les saints, les mystiques, mais non moins volontiers les auteurs profanes : Pythagore, Sénèque, Platon, Plotin, particulièrement Aristote qu'il appelle « le philosophe, » à la manière des Scolastiques. Comparable à Malon pour l'érudition et l'allure dogmatique, il est moins platonicien, et en général moins philosophe que lui ; ses tendances sont visiblement à la recherche littéraire, il fait cas surtout des poëtes. Ainsi, à propos du Cantique des cantiques qu'il considère, ainsi que Malon, comme une Eglogue, il expose toute une poétique d'école sur le genre pastoral, signale une foule de rapprochements, dont quelques-uns sont au moins inattendus, avec les auteurs qui ont parlé de l'amour : Virgile dans ses Bucoliques, Lucrèce, dont il rappelle l'invocation à Vénus,

Te, Dea, te fugiunt.....

Ovide, dont il reproduit entre autres ce vers des Fastes,

Dat digitis gemmas, dant longa monilia collo,

III. Lutte spirituelle et amoureuse entre Dieu et l'âme, Madrid et Valence, 1600;
IV. Traité des Mystères de la messe, Madrid, 1604;
V. Traité de la présence de Dieu, Madrid, 1607;
VI. Considérations spirituelles sur les Cantiques de Salomon, Madrid, 1607;
VII. Verger spirituel de l'âme religieuse, Madrid, 1610.

et dont il proclame la compétence en pareille matière, Martial lui-même, Platon, Plotin, non comme philosophes, mais comme autorités du même genre que Virgile et Ovide. Il compare le poème hébreu, pour le fond et pour la forme, aux productions qui offrent avec lui quelque analogie, et ne néglige pas d'en faire ressortir le mérite littéraire[1]. Veut-il parler de l'amour « extatique et fruitif, » il excuse les défauts probables de son livre par la difficulté du sujet, puisqu'Ovide, « traitant de la nature de l'amour mondain, dit que c'est une chose pleine d'une crainte soigneuse et soucieuse[2]. » Il se souvient que « les poètes et anciens philosophes dépeignaient jadis l'amour avec un carquois et des flèches, » et développant son texte, il cite poètes et philosophes, Homère, Théocrite, Tibulle, l'auteur des Tusculanes, celui du Banquet, celui des Ennéades, conjointement avec les prophètes, les saints, les mystiques, l'Aréopagite, saint Bonaventure, Gerson.

Cet esprit de curiosité littéraire n'est pas opposé à l'esprit d'analyse. La théorie qu'il donne de l'amour, car c'est à cela que peuvent se ramener ses principaux ouvrages, est raisonnée, réfléchie, scolastique. Il discute, développe, commente, dit ce qu'est l'amour et ce qu'il n'est pas, comment il procède, quels degrés

1 Voyez *Considérations spirituelles sur le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit d'espagnol et latin en français par J.-J. D. P. P., 1609, in-12.

2 *Lutte spirituelle et amoureuse entre Dieu et l'Ame*, traduite de l'espagnol par le R. P. F.-X. Arzelier. Paris, 1621, in-12, chap. III, p. 53-54.

il traverse ; il fait son histoire, en sorte que dans le cadre d'une étude de l'amour divin, il fait entrer une étude de l'amour en général. Il le présente sous toutes ses formes : amour entre les membres de la famille, amour de la patrie, amour conjugal, amour charnel, enfin amour de nos semblables, celui « qui a pour objet la créature raisonnable. » A cette division, il en joint d'autres, empruntées à différents auteurs ; sa seule crainte, c'est de ne pas pouvoir être assez « méthodique, » tant le sujet est délicat, difficile à embrasser dans ses détails, tant l'amour est essentiellement multiple et impérieux[1]. En effet, malgré les divisions qu'il institue, les opinions dont il s'appuie, sa méthode laisse beaucoup à désirer. Pour le suivre plus aisément, voyons d'abord ce qu'il dit de l'âme et de ses facultés.

Les âmes à leur naissance et par nature sont toutes égales ; elles ne se différencient que par la préférence qu'elles accordent à l'objet de leur amour : « Demeurons donc redevables à notre Seigneur d'infinies actions de grâces, qui a laissé une telle liberté entre les mains d'un être si vil, fils de la terre et petit-fils du néant, qu'il soit au pouvoir de sa volonté de se faire de brutal spirituel, d'humain angélique, de terrestre céleste et divin. » Ce principe tient à un autre fourni par l'Ecole, celui de la table rase : l'âme étant vierge de toute empreinte, peut se former, se développer, se perfectionner par l'exercice et l'habitude. Ses facultés ou puissances sont la mémoire, l'entendement et la volonté, et ces deux dernières, les yeux

1 *Id.* chap. I. Cf. *Considérations*, 5e avant-propos.

à l'aide desquels elle aperçoit l'être parfait : l'une est le moyen de la connaissance, l'autre « une libre, douce et affectueuse inclination de l'âme vers Dieu. » L'intelligence est « la nourrice de la volonté ; » elle lui prépare les vérités divines, s'y arrêtant pour les étudier et les connaître, non pour en jouir exclusivement, « mais afin qu'après les avoir entendues et acceptées, elle les offre à celle-ci qui les savoure et par ce moyen s'embrase du feu de l'amour divin. » Les droits de l'une et l'autre faculté sont ainsi sauvegardés, et les opérations de l'âme réparties entre elles : elles sont « en l'homme comme les plateaux d'une balance, dont l'un monte quand l'autre descend ; si la spéculation s'élève, l'affection s'abaisse d'autant. L'entendement ne se doit donc pas consacrer tout à fait à spéculer et à connaître les choses divines, mais laisser du temps à la volonté pour les savourer et en jouir, et afin que le sentiment pénètre là où l'intelligence ne peut arriver. » Comme l'amour, l'entendement a Dieu pour objet ; pour y atteindre, il doit passer par trois degrés de purification : renoncer à toutes notions fournies par les sens ; faire abstraction de toutes les images, de toutes les représentations de la fantaisie, φαντάσματα, parce que Dieu est sans bornes, sans forme, « inimaginable ; » laisser de côté tout raisonnement, tout syllogisme, Dieu ne pouvant être ni défini, ni démontré [1].

C'est ainsi que les voies sont ouvertes à l'amour. Sous quelque forme qu'il se présente, « sa principale

1 *Id.*, chap. III, p. 28, 29 ; chap. X, p. 325 ; chap. IX, p. 96, 97, 104 ; chap. II, p. 14.

vertu, sur laquelle sont fondées toutes les excellences que nous avons à remarquer en lui, est d'unir, convertir et transformer l'amant en l'aimé. » Ce caractère fondamental et qui a de si grandes conséquences, ne détruit pas la volonté ; l'amour n'agit sur elle qu'autant qu'il le faut pour qu'elle soit capable d'entraîner l'homme : « l'amour et la volonté deviennent une seule et même chose par la vertu de l'amour, restent libres et communiquent librement. » Compromis en principe par la confusion plus ou moins complète de la volonté avec le désir, le libre arbitre est du moins défendu en fait, affirmé avec conviction, et l'écueil du fatalisme évité. De cette union du sujet et de l'objet il résulte que l'amour et par suite le sujet embrassent tout l'objet aimé, sans le dépasser, mais sans en rien omettre, en sorte que plus l'objet est élevé et universel, plus le sujet s'élève et s'universalise. On conçoit la portée d'un tel principe, et comment l'amour peut décider du sort de l'homme en bien ou en mal. Une autre conséquence, c'est que l'homme ne peut avoir qu'un seul amour : tous ceux qui naissent en lui après le premier ne sont que les branches du même tronc, parce que, si cet amour est réel, il est impossible d'aimer ce qui lui est contraire.

Il est, en effet, contre l'essence de l'amour de se partager ; partagé, il perd sa grandeur et sa puissance. *Il est fort comme la mort,* mais à la condition qu'il sera la mort de toutes les passions, « le couteau de tous les désirs charnels, » et qu'il aura Dieu pour unique objet : « de là vient cette célèbre sentence de Porphyre, que spéculer avec l'entendement des choses divines est un exercice qui purifie l'âme, mais que

les aimer est un acte qui la déifie[1]. » Ce n'est pas assez de dire que l'amour est fort comme la mort ; il triomphe de Dieu même, il le blesse, il se tient avec lui, dit naïvement le traducteur, « bras dessus bras dessous [2]. » C'est quand l'âme, dans la contemplation, « meurt, si on peut le dire, de la mort des anges, » quand perdant tout souvenir des choses de la terre, se dépouillant des pensées et des passions corporelles, elle a « une pure conversation avec ceux à qui elle ressemble en pureté. » Alors, unie à Dieu par l'extase, « elle sent et expérimente ce que la connaissance spéculative ne peut lui donner ; » elle tombe dans les profondeurs de Dieu, elle s'y endort : sommeil gagné au prix d'assez de veilles, et nécessaire à quiconque est si malade d'amour. Pour en parler dignement, il faut l'avoir goûté, et pour comprendre ceux qui en parlent il faut avoir aimé[3].

Cette psychologie mène naturellement à la morale. Examinant ce qui peut empêcher l'âme de s'élever et de s'unir à Dieu, Jean des Anges entre dans l'étude des passions, et il s'arrête à une seule, capitale

1 Chap. II, p. 14, 15; chap, III, p. 23; chap. VI, p. 71; chap. IX, p. 101.

2 Chap. IV. — C'est une idée analogue qu'expriment ces lignes d'un *Sermon sur la Prière,* de Mgr Dupanloup : « Dieu, en nous jetant au fond de cette vallée de misère, a voulu donner à notre faiblesse, à nos crimes même, contre lui, contre sa justice, la puissance de la prière. Quand l'homme se décide à prier, et quand il prie bien, sa faiblesse même devient une force. La prière égale et surpasse quelquefois la puissance de Dieu. Elle triomphe de sa volonté, de sa colère, de sa justice même. »

3 *Considérat. spirit.*, VII. — *Lutte spirit.*, chap. X, p. 113; chap. XI, p. 135 ; chap. VI, p. 59. — « Lingua amoris ei, qui non amat, barbara erit. » (S. Bernard, *Serm.* LXIX, *In Cantic.*)

aux yeux des mystiques et de tous les moralistes, l'amour-propre. Il l'analyse avec une vérité et une profondeur que n'ont pas toujours surpassées La Rochefoucauld et Nicole, et qui lui donnent la supériorité sur plusieurs théologiens ascétiques, notamment sur Hugues de Saint Victor dans son *Septenaire*. L'amour-propre, tel qu'il le dépeint, n'est pas l'orgueil seulement, mais l'amour de soi poussé jusqu'à l'égoïsme. Puisque l'amour change l'amant en l'aimé, l'amour-propre nous retient en nous-mêmes et nous interdit de sortir de nous. « De même que, si j'aime une chose hors de moi, je me convertis en elle; ainsi m'aimant moi-même, il est évident que je me convertis en moi-même, je fais de mon moi le fondement de moi-même, hors de Dieu et contre Dieu : je me suis à moi-même ma fin dernière, je m'aime comme tel, et quelqu'autre chose que j'aime, je ne l'aime que pour moi; je me fais seigneur de moi-même et n'en reconnais point d'autre [1]. » Est-il donc étonnant que l'amour-propre soit la racine et la tige des mauvaises passions, de tous les maux, de toutes les douleurs, « la source de toute injustice, de tout vice, de tout péché, de tout aveuglement, de toute ignorance [2], » et le plus grand des obstacles à

1 Chap. XV, p. 172. — « Nous voudrions être la fin des desseins de Dieu, comme nous nous établissons nous-mêmes la fin unique de tous nos projets sur la terre. » (Massillon.)— « L'amour-propre rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes. Il ne se repose jamais hors de soi. » (La Rochefoucauld.)

2 Chap. XVI, p. 174, 599. — « L'homme corrompu non seulement s'aime soi-même, mais il n'aime que soi, il rapporte tout à soi. Il se fait le centre de tout.... Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le fond du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes

la vie spirituelle? Au contraire, l'amour de Dieu est le principe de la justice et de la lumière, la force, la vie, le bien, car il est la cause de tout l'être.

Ce qui distingue Jean des Anges, ce n'est pas l'originalité de la doctrine, tous les mystiques chrétiens sont d'accord sur la fin et les moyens; c'est l'alliance de l'érudition, de l'analyse et du sentiment religieux. Antérieur à sainte Thérèse, car il florissait dans la première moitié du XVIe siècle, s'il en rappelle le groupe par ce qu'il dit du sommeil de l'âme, de la contemplation, de l'extase, il s'en éloigne par la manière dont il présente ses idées : c'est un professeur qui enseigne, et ses livres ressemblent à ceux que composaient les scolastiques sur la philosophie. Parmi cette famille de mystiques, il ne cite que Louis de Léon, qui avait comme lui donné une explication du Cantique des cantiques, antérieurement à l'année 1572. Quant aux autres, sainte Thérèse, Jean de la Croix, il ne les nomme pas une seule fois : il ne le pouvait pas, puisque leurs ouvrages n'étaient pas encore publiés; mais les eût-il connus, qu'il n'en resterait pas moins étranger à leur école.

cruels, ambitieux, insolents, querelleurs. En un mot, elle renferme des semences de tous les crimes et de tous les déréglements des hommes. » (Nicole.) « Voilà le monstre que nous renfermons dans notre sein. Il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur. Il est le principe de toutes les actions qui n'en ont point d'autre que la nature corrompue. » (Le même.)

II.

Un autre Franciscain, qui en réalité ne lui appartient pas non plus, semblerait pourtant s'en rapprocher davantage, non par plus d'ardeur dans le sentiment, mais par plus de spontanéité et d'abandon dans l'expression. C'est Diégo de Stella (1524-1598), orateur célèbre en son temps, et confesseur du cardinal Granvelle [1]. S'il n'avait écrit que son traité *De la vanité du monde,* longue suite de chapitres sur l'inanité des choses d'ici-bas et sur les moyens de se bien conduire [2], il ne serait qu'un moraliste ascétique ; mais ses *Méditations sur l'amour de Dieu* révèlent en lui une âme portée à l'enthousiasme religieux et à la tendresse mystique.

1 André Schottus et la *Bibliotheca ecclesiastica* disent qu'il fut évêque ; Nicolas Antonio en doute. Cf. *Bibl. hispan.*, t. I, p. 217 ; — *Bibl. eccl.*, chap. III, p. 117 ; — *Table universelle,* t. I, col. 1319-1320 ; — Ticknor, t. III, p. 428, note 36.

2 Salamanque, 1574 ; Trad. francaise, Lyon, 1609. — Voici la liste de ses autres ouvrages. — En latin :

I. Rhétorique ecclésiastique, Salamanque, 1576 ;

II. Commentaires sur l'évangile de S. Luc, Alcala, 1578 ;

III. Explication du Psaume CXXXVI, Cologne, 1586 ;

IV. Contre tous les hérétiques de son temps, ouvrage qui lui est attribué par Drandus, mais qui est inconnu à Wadding et à Schottus. — En espagnol :

V. Vie, louanges et excellence du bienheureux évangéliste S. Jean, Lisbonne, 1554 ;

VI. Méditations sur l'amour de Dieu, Salamanque, 1578 ;

VII. De l'amour du monde.

« En notre âge, dit saint François de Sales, plusieurs en ont écrit (de l'amour divin), desquels je n'ai pas eu le loisir de lire distinctement les livres, ains seulement par-ci par-là, autant qu'il était requis pour voir si celui-ci pourroit encore trouver place. » Dans le nombre, « Diègue Stella, de l'Ordre de saint François, » a fait un traité sur la matière « grandement effectif et utile pour l'oraison. » Ses *Méditations* sont en effet une sorte de traité de l'amour de Dieu, mais nullement didactique. Il parle de l'amour non pas en métaphysicien comme Malon de Chaide, en psychologue comme Jean des Anges, mais plutôt en directeur de conscience doublé d'un sermonnaire, d'une manière plus générale et avec une entente du sujet plus exclusivement pratique. Chaque méditation est le développement d'une idée propre à inspirer ou à expliquer l'amour divin, avec l'allure irrégulière de morceaux détachés, sans autre ordre que celui même où elles s'offraient à l'esprit de l'auteur, sans autre lien que l'unité du sujet. La matière est riche, la pensée de l'écrivain abondante : il ne craint pas les redites, reprenant à son aise une amplification déjà indiquée pour l'abandonner encore et y revenir de nouveau. Cette liberté ne le sauve pas toujours de la monotonie du ton, trop généralement exclamatif. Néanmoins on peut dégager de cet ensemble quelque peu diffus et confus un certain nombre de points dont nous allons rendre compte.

La métaphysique, je l'ai déjà dit, n'y tient pas une grande place : çà et là, quelques énoncés incidemment relatifs à la nature divine. Ainsi Dieu est l'être infini, « dont le centre est partout et la circonférence

nulle part [1]. » Il connaît toutes choses en lui-même, et pour les connaître il n'a pas besoin qu'elles existent ni qu'elles agissent. Il n'y a en lui ni changement ni accident, ce qui serait une imperfection; aussi quand nous le voyons produire quelque acte nouveau, ne disons pas que c'est par l'effet d'un nouveau vouloir : éternelles devant ses yeux, les choses ne sont nouvelles que pour nous. Il *est* : le *oui* ni le *non* n'existent pour lui, *no hay en tí sí ni no*, *porque tu sí, permanece para siempre fiel, y verdadero* [2]. Les perfections divines sont bien différentes des qualités que possèdent les créatures : « N'imaginez pas un Dieu sage, puissant, beau à la manière d'un homme ou d'un ange : l'ange et l'homme sont bons par accident, Dieu par essence et substantiellement; nulle bonté, nulle beauté ne viennent s'adjoindre à la sienne pour le rendre plus beau ou meilleur; la bonté ne s'ajoute pas à sa nature par surcroît, mais il est la bonté, la beauté, la sagesse, la puissance infinies et sans limite. Et ainsi de tous ses autres attributs, qu'il ne possède pas, comme l'homme ses qualités, de nom et par participation, mais essentiellement. Toutefois n'étendez pas cette analogie aux autres propriétés naturelles, n'appelez pas Dieu blancheur, ou

1 *Meditaciones devotisimas del amor de Dios,* hechas por el P. Fr. Diego de Estella, de la orden de nuestro Padre San Francisco. Madrid, 1781, in-12. *Medit.* XXIII, t. I, p. 156 : « .... Cuyo centro está en todo lugar, y la circunferencia, ó fin en ninguna parte.» — Cf. Pascal, *Pensées.*

2 *Medit.* XIII, t. I, p. 87-89. — Cf. Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu,* liv. II, chap. II : *Qu'il n'y a en Dieu qu'un seul acte, qui est sa propre divinité.* T. I, p. 72 et sq.

couleur, comme vous l'appelez puissance ou sagesse, car il n'est pas blanc ni coloré, comme il est sage ou puissant. » Ne dirait-on pas d'une réminiscence des idées platoniciennes, quand Socrate discute s'il existe une idée en soi, par suite en Dieu, des choses vulgaires ou viles, d'un lit, d'un poil [1] ?

Difficilement compris, Dieu est facilement connu pas ses œuvres. Tout ce que je vois me convie à te connaître, ô mon Seigneur et mon Dieu. Comme la flèche ne s'arrête pas au milieu des airs, mais les traverse et va devant elle à son but, ainsi nos pensées ne doivent pas s'arrêter aux choses créées, mais aller à la fin dernière de la création. Aveugle qui n'est pas illuminé de ses clartés, sourd qui n'entend pas la voix universelle proclamer son auteur, muet qui ne se répand pas en louanges, insensé qui ne remonte pas de l'effet à la cause et de l'œuvre à l'ouvrier. En chaque créature comme en un miroir éclate l'omnipotence, la majesté du créateur. Le sens ouvre la porte à l'imagination, et la raison nous fait concevoir la souveraine bonté, la sagesse souveraine. C'était assez des statues de Phidias, des tableaux d'Apelles pour révéler le génie de l'artiste même à ceux qui ne l'avaient jamais vu : quels indices de l'éternel architecte que les splendeurs du ciel, l'harmonie des mondes, concert divin, suave mélodie qui enchante l'âme et la transforme en Dieu ! Abaissons nos regards sur ce globe :

1 *Médit.* LIII, t. II, p. 22-23. — Cf. Platon, *le Parménide, la République.*

Qui donne aux fleurs leur aimable peinture?
Qui fait naître et mûrir les fruits[1]?

Qui a disposé toutes choses pour l'usage et les nécessités de l'homme? L'homme lui-même, quelle œuvre admirable! La stature droite indique la dignité de son être; placés vers le milieu de la tête, les deux yeux lui permettent de discerner ce qui lui est convenable ou nuisible, et malgré leur petitesse, ils embrassent tous les objets du monde, cieux, montagnes, vallées, plaines, océans. Et la main, quel artisan avec le plus fin métal eût fabriqué un instrument d'une telle perfection, assez souple pour s'ouvrir, se fermer, travailler continuellement sans se gâter jamais! Si les mains du laboureur étaient d'or, elles seraient usées en une année, et cent années n'usent pas l'œuvre de Dieu, faite d'un peu de poussière! Que dire des oreilles, des narines, de la bouche, de la langue, des dents, enfin de toute cette merveilleuse machine du corps humain[2]? Mais qu'est-

1 T. I, p. 12: « ¿De donde se sacan los matices de las yerbas, la dulzura de los frutos, las pinturas de las aves, y hermosura del mundo ?» — Cf. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, chap. 1 et 2.

2 *Médit.* XXVI, t. I, p. 258-263. — Cf. Fénelon, 1re partie, chap. IV: « Le corps est pétri de boue, mais admirons la main qui l'a façonné... — L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds; par là, il a une noblesse et une majesté qui le distinguent même au dehors de tout ce qui vit sur la terre... — Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers, et qu'ils puissent veiller commodément à toutes les parties du corps... Ces yeux sont des espèces de miroirs où

elle en comparaison de l'âme? Si Diégo de Stella, après s'être montré, par échappées, il est vrai, presque l'égal de Fénelon, ne s'élève pas, quand il aborde l'âme, à la même hauteur, s'il n'entre pas dans la magnifique analyse de cette raison « qui est le Dieu que nous cherchons, » il fournit cependant quelques données psychologiques qui méritent d'être recueillies.

L'âme est la vivante image de Dieu. Dieu est un, tout entier en tout lieu, principe de la vie et du mouvement, et gouvernant toutes choses, *in eo movemur, vivimus et sumus* : l'âme est une, tout entière dans tout le corps et dans chacune des parties du corps qu'elle vivifie, meut et gouverne. Une dans son essence, elle a une triple puissance, végétative, sensitive et rationnelle, participant ainsi de tout ce qui a vie, de la plante, de la brute et de l'ange. Indivisible en tant qu'esprit, elle remplit néanmoins deux fonctions : habitant le corps, elle lui donne sa vie et sa forme, elle est cette forme même, *da vida, y es forma del cuerpo*, elle nous rend capables de sentir, de voir, d'entendre, et de toutes les opérations de la vie ; en outre elle nous donne la pensée, le raisonnement, le sens de Dieu, et nous fait vivre non plus seulement de la vie du végétal ou de l'animal, mais de la vie spirituelle, avec les trois facultés de l'in-

se peignent tour à tour et sans confusion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier... Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets enchâssés les uns dans les autres, qui ont toute la force et toute la souplesse convenable pour tâter les corps voisins, pour les saisir... Les doigts sont faits pour exercer, par la délicatesse et la variété de leurs mouvements, les arts les plus merveilleux... »

telligence, de la mémoire et de la volonté [1]. Par là surtout elle est la preuve de la bonté divine : Dieu l'a douée de l'entendement pour le connaître et se connaître elle-même, avec les fins de toute chose, de la mémoire pour se rappeler ses bienfaits, de la volonté pour le mériter en l'aimant, et en l'aimant librement. Car la volonté est libre : l'homme ne possède en propre qu'un seul bien, la liberté de son vouloir, et par suite de son amour. « Et de quoi d'autre serait-il maître ? De son héritage et de sa maison ? Il peut les perdre malgré lui. De son corps et de ses membres ? Il peut en être privé. De sa vie ? Il ne dépend pas de lui de la retenir quand elle lui échappe. De son âme ? Pas plus que de sa vie, puisque l'âme en est le principe. De son entendement, de sa mémoire ? Ces puissances ne sont pas libres, leur activité est fatale. Que lui reste-t-il, sinon son libre arbitre, caractère essentiel de la volonté ? Voilà la reine dans le royaume de l'âme, à tel point que sans la liberté elle serait un non-sens. Si elle n'était pas libre, elle ne serait pas la volonté. Ni les anges, ni les hommes, ni les démons ne peuvent nous en déposséder, Dieu même respecte ce don magnifique qu'il nous a fait : il l'inspire, la conseille, la persuade, il ne la contraint pas. »

Ce libre amour, « fils d'une mère libre, » est le lien entre Dieu et l'homme. Tout être a une fin, la fin de

1 *Médit.* XXXIV, t. I, p. 246. — *Médit.* XXXVII, t. I, p. 270-271. — *Médit.* XLVI, t. I, p. 343 : « Esta vida corporal no es otra cosa sin tener el hombre dentro en sí una ánima, que da forma al cuerpo, mediante la qual sentimos, oimos, vemos, y hacemos todas las operaciones, y efectos de vida. » — Cf. *Médit.* LXIII, t. II, p. 103-104.

l'homme est le bien; le bien, objet naturel de la volonté, est attractif parce qu'il est aimable : l'amour y entraîne l'âme comme vers son centre naturel. La pierre qui tombe sous l'action de la pesanteur obéit en aveugle à une force fatale qu'elle ne peut ni braver, ni connaître, ni sentir; l'élan de l'âme amoureuse est volontaire et libre [1]. C'est ce qui en fait le prix, et toute la grandeur de l'homme ; sans amour pas de mérite, et sans liberté pas d'amour. Mais quel est ce bien, et où le rencontrer? Dans les créatures? Plus on les connaît, moins on les aime, et plus on les possède, plus on les connaît; elles-mêmes crient à l'homme : Pourquoi nous aimer? Pourquoi nous désirer? Nous ne sommes que terre et poussière. Que vois-tu en nous qui ne nous soit étranger? Tout ce que tu aimes, tout ce que tu recherches, tout ce que tu désires, tout ce que tu admires en nous n'est qu'une vaine apparence; nous aimer, c'est se perdre : nous n'existons que pour élever ton cœur à l'amour de celui qui est la vie et qui nous a créées.— Vaut-il mieux s'aimer soi-même? Quoi de plus stérile? L'âme, faite pour l'infini et que les créatures ne sauraient contenter, ne rencontre pas en soi l'accroissement qu'elle demande à l'objet aimé. En aimant elle se donne : « l'amour la vend en échange de l'aimé, *el amor vende al amante por el amado.* » Quand l'objet est vil, elle y perd; mais si c'est Dieu qu'elle aime, elle donne moins pour avoir plus [2].

1 *Médit.* LXIII, t. II, p. 102-105. — *Médit.* VIII, t. I, p. 47, 49, 54. — *Médit.* XII, t. I, p. 84. — *Médit.* LXI, t. II, p. 89. — *Médit.* LXV, t. II, p. 123-124.
2 *Médit.* XLIX, t. I, p. 366-371. — *Médit.* VII, t. I, p. 44.

L'amour divin, seul amour vraiment unitif, est aussi le seul qui puisse nous sauver, par lui seul le salut est dans la main de chacun. Dieu n'a pas décrété qu'on se sauvât par l'aumône, les pauvres seraient exclus ; par le jeûne, impossible aux infirmes ; par la science et la sagesse : que deviendraient les ignorants et les pauvres d'esprit? par la virginité : que deviendraient les gens mariés? par la pauvreté : que deviendraient les riches? Autant de prétextes, autant d'exclusions. Mais l'amour est nôtre, il dépend de nous, il est commun à tout état, à tout âge, à tout sexe : nul n'est infirme, nul n'est pauvre, nul n'est vieux pour aimer. Le Christ a promulgué pour tous la loi nouvelle, la loi d'amour [1].

Dieu doit donc être le seul objet de l'amour : tel est le cri de la nature entière. « Toutes les créatures, Seigneur, me disent de t'aimer, chacune d'elles a un langage pour publier ta grandeur et ta bonté. La beauté des cieux, la clarté du soleil et de la lune, les feux des étoiles et des planètes, le cours des fleuves, la verdure des champs, l'éclat et la diversité des fleurs, tout ce qu'ont produit tes mains divines, ô Dieu de mon cœur, Epoux de mon âme, tout cela me crie de t'aimer. Tout ce que je vois me convie à ton amour, et me reprend quand je ne t'aime pas. Je ne puis ouvrir les yeux sans apercevoir des témoins de ta sagesse, ni les oreilles sans entendre les témoins de ta bonté : tout ce que tu as fait, Seigneur, m'ap-

1 *Médit.* LIX, t. II, p. 70-72. — *Médit.* XXV, t, I, p. 170-171. — *Médit.* XLIII, p. 315. — *Médit.* XLIV, p. 324-329. — *Médit.* LI, t. II, p. 5.

prend qui tu es. Toute la création révèle ton amour; l'Ecriture, en parlant d'elle, dit que l'esprit de Dieu flottait sur les eaux : l'amour divin flotte au-dessus de toutes choses, les gouvernant par sa douce loi. Tout part de cette source vive. Il donne la beauté à tout ce qui existe, et si la vue de notre âme n'était pas obscurcie par les nuages des passions et de l'amour-propre, la première chose qui la frapperait dans la création serait l'amour du créateur. Si la terre me porte et me nourrit, l'amour est le bon jardinier qui le lui a commandé en la créant. Si l'air me rafraîchit et me permet de respirer, c'est l'amour qui le lui a ordonné. Si l'eau nous est utile, nous fournit ses poissons, court impétueusement vers la mer d'où elle est sortie, c'est pour obéir au commandement de l'amour. Si le feu donne sa chaleur, le ciel sa lumière et ses influences pour produire dans la terre des substances diverses, tout cela est à mon usage, à l'usage de l'unique ami que l'amour s'est ménagé sur la terre. Que sont, ô mon Dieu, les éléments, les oiseaux, les animaux, les cieux et les planètes, sinon des charbons ardents avec lesquels tu mets le feu à nos cœurs ? Que sont le soleil, la lune, les cieux et la terre, sinon des joyaux que la main répand pour nous faire connaître ton amour? Chaque matin, ô mon âme, tu trouves à ton réveil l'univers entier qui t'attend pour te servir, et pour qu'en revanche tu paies en son nom la dette de libre amour que seule tu dois à ton créateur et au sien. Toutes les choses t'excitent à l'aimer, toutes te demandent de remplir leur obligation. La voix universelle de la création t'y invite, et proclame sa majesté, sa beauté et sa gran-

deur. Les cieux, Seigneur, racontent ta gloire, le firmament annonce les œuvres de tes mains, et les hommes sont inexcusables de ne pas l'ouïr. Le ciel silencieux manifeste ta gloire, et nous apprend quel sera le séjour de tes élus, puisque tu découvres déjà tant de merveilles à des yeux mortels. Quelle richesse est la tienne, toi qui te sers de lumières si riches! Quel art a pu produire un travail si exquis, une clarté si vive, des influences si diverses, des mouvements si variés, sans aucune erreur? Job a raison de demander : *Qui racontera l'ordre des cieux et dira leurs mouvements?* O mon cœur alourdi, comme le désir de contempler tant de grandeur te soulève jusqu'aux demeures célestes! Combien grande est la maison du Seigneur, combien vaste le lieu où il réside! Je verrai les cieux, œuvre de ses mains, et la lune et les étoiles qu'il a créées. Oui, tout ce que je vois, ô Dieu, me commande de t'aimer. Et j'en puise en moi-même un nouveau motif, quand je me tourne vers ce petit monde, qui est l'homme, et que je plonge mes regards dans mon âme. J'entends le psalmiste qui dit : *En moi je connais ta science admirable.* De la connaissance de moi-même je passe à la connaissance de ta profonde sagesse. C'est pourquoi ton prophète Isaïe dit aux pécheurs : *Tournez-vous vers votre cœur, méchants. En vous-même vous verrez qui est votre Dieu* [1]. »

Oui, il est contre nature de ne pas l'aimer, ce Dieu

1 *Médit.* I, t. I, p. 1-6. — Ce début de l'ouvrage, que j'ai traduit tout en long, donne une juste idée de la manière de l'auteur, avec ses qualités et ses défauts.

créateur et providentiel. La brute est reconnaissante d'un bienfait : l'homme seul refuse à son Maître l'obéissance et l'amour ; seule, la créature raisonnable se révolte contre son Dieu. Elle est née pour commander aux bêtes, et les bêtes lui enseignent son devoir d'amour et de gratitude [1] ! Que dis-je ? La nature même inanimée le lui apprend. Si un peintre avait tracé sur la toile une figure d'une grande beauté, qu'il eût pu lui donner la vue et le sentiment pour se voir et connaître son auteur, combien cette figure ne l'aimerait-elle pas ? Que ferait-elle sinon de chérir, de bénir, de glorifier et d'honorer celui qui l'aurait faite si belle, si admirable et si admirée ? Ne serait-elle pas jour et nuit occupée à lui rendre grâces ? Et toi, mon âme, qui n'es pas seulement l'œuvre d'un peintre merveilleux, mais sa propre image, tu ne le bénirais pas, tu ne l'aimerais pas sans cesse [2] ! Il est ton ami le plus sûr, ton libérateur, ton rempart, ton refuge, ta fin dernière et comme le pain qui doit te rassasier, *hartura ;* il est la beauté incorruptible, éternelle, beauté qui ne passe pas comme la fleur éphémère de la beauté terrestre. Il est la bonté, il est le souverain bien : si le bien est l'objet de la volonté, pourquoi mon cœur ne t'aimerait-il pas de toutes ses forces, ô mon Dieu ? Quand

1 *Médit.* LXXI, t. II, p. 173. — *Médit.* LX, t. II, p. 81-82 : O hombre ! pregunta á los brutos irracionales, que ellos te enseñarán : sé discípulo de las bestias, tú que fuiste criado señor de ellas. — *Médit.* XX, t. I, p. 134.

2 *Médit.* XXXIV, t. I, p. 249-250. — Une réminiscence de cette comparaison a pu donner à Saint François de Sales l'idée de l'allégorie célèbre de la statue, bien qu'employée dans un autre sens.

nous aimons le mal, ce n'est pas en tant que mal, mais parce que sous la trompeuse enveloppe du bien il séduit notre volonté, qui autrement s'en détournerait avec horreur [1]. Mais Dieu est le bien par essence. Sa bonté ne fait acception de personne, elle s'étend jusque sur les infidèles et les ennemis de sa loi : le soleil brille pour les méchants et pour les bons. Il a eu pitié du larron sur la Croix, il n'a pas méprisé la pécheresse qui embrassait ses pieds, il ne s'est pas détourné de la femme adultère. Il aime ses créatures, il les a aimées le premier, de toute éternité ; l'amour appelle l'amour et ne se paie que d'amour. Enfin il faut l'aimer pour ses œuvres, pour lui, pour nous, parce qu'il est Créateur, parce qu'il est Dieu, parce qu'il est nôtre. Nous nous aimons, nous aimons ce qui est à nous : Dieu s'est fait nôtre par Jésus-Christ.

Mais qu'est-ce qu'aimer Dieu? Distinguons entre la fin et les moyens de l'amour. On ne peut faire une plus grande injure à Dieu que d'aimer ses dons plus que lui-même. L'épouse blesse son époux, quand elle préfère à sa personne les joyaux et les pierreries dont il lui fait présent. Si vous n'êtes un esclave, un vil mercenaire, aimez Dieu pour lui-même, ne cherchez que lui, contentez-vous avec lui seul, « quelque avide que vous soyez. » Si un fils obéissait à son père non parce qu'il est son père, ni par piété filiale, mais pour s'assurer son héritage, il mériterait d'être déshérité, au profit de celui qui aurait fait son de-

1 *Médit.* IV, t, I, p. 19. Thèse toute platonicienne ; c'est celle que Socrate soutient dans le *Gorgias* contre Polus.

voir avec désintéressement. L'héritage de l'homme, c'est la vie éternelle : celui-là sera déshérité, qui aspire non à Dieu, mais à la récompense que Dieu donne. « Que si, par impossible, je pouvais goûter la gloire des élus avec la vue de la divine essence, t'ayant offensé, ou brûler dans l'enfer en souffrant toutes les peines que souffrent les damnés, mais étant bien avec toi, j'aimerais mieux être torturé au plus profond de la géhenne en possédant ta grâce, que de goûter ta gloire en l'ayant offensé. Ma gloire est que tu sois satisfait de moi, mon enfer que tu en sois mécontent. Accorde-moi ta grâce et fais de moi tout ce que tu voudras. Donne-moi ton saint amour et dispose de moi à ta volonté : si elle est que j'endure tous les tourments de l'enfer, je serai dans l'enfer comme dans le paradis, puisque je t'y servirai et y ferai ta volonté. Si j'ai horreur de ce séjour maudit, c'est moins pour les châtiments qu'il recèle que parce que je sais que ses habitants sont tes ennemis; si j'aspire au bonheur éternel et à la gloire des cieux, c'est moins pour ma satisfaction et par jouissance personnelle que parce que je sais que les élus sont tes amis, et assurés de ne jamais t'offenser. Le seul désir de mon âme est de ne t'offenser jamais, de persévérer sans cesse dans ton saint amour [1]. »

N'est-ce pas excéder les forces humaines? Non, Dieu n'exige pas l'impossible. Il nous commande de l'aimer de tout notre pouvoir, de tout notre cœur, mais si nous sommes tenus de ne jamais l'offenser (précepte négatif), nous ne le sommes pas de l'aimer

1 *Médit.* III, t. I, p. 12-15. — Cf. *Médit.* XLI, p. 301.

toujours actuellement (précepte positif). Dieu nous oblige seulement à l'aimer plus que quoi que ce soit au monde, à tenir son amour en plus grande estime et à plus haut prix que tout le reste. Il ne nous interdit pas les autres affections, ni ne nous défend d'en pleurer la perte. Le vassal aime son seigneur, ce qui ne l'empêche pas d'aimer son voisin : que celui-ci périsse, il en sera plus affecté que de la mort de son seigneur ; et pourtant il estime plus l'amitié de son seigneur que celle de son voisin, il tient plus à la conserver, il redoute plus d'en être privé, et s'il lui fallait de toute nécessité choisir, il aimerait mieux déplaire à son voisin qu'à son seigneur. Il en est ainsi de l'amour de Dieu et de l'amour des semblables. Celui qui fait assez de cas du premier pour lui sacrifier au besoin n'importe quelle affection humaine, celui-là véritablement aime Dieu par dessus toutes choses, et accomplit la loi [1].

III.

Des trois auteurs dont il vient d'être question, aucun n'a composé un traité complet de l'amour de Dieu, mais ils en fournissent les éléments et suppléent l'un l'autre aux lacunes qu'ils présentent chacun de son côté. Ni Jean des Anges, ni Malon de Chaide ne doivent être rangés parmi les sources où saint François de Sales a puisé, et qu'il indique lui-

1 *Médit.* L, t. I, p. 374-378. — *Médit.* LV, t. II, p. 86.

même : moins analyste en psychologie que le premier, moins enclin à la métaphysique que le second, il les aurait moins goûtés qu'il n'a fait de Diégo de Stella. Entre son *Traité de l'amour de Dieu* et les *Méditations* de celui-ci, il existe en effet des analogies explicables par la communauté du sujet et par les réminiscences qu'avait dû laisser dans son esprit la lecture de l'auteur espagnol.

Aucun des deux n'est philosophe, ils répètent la doctrine de l'Eglise, mais Diégo de Stella s'étend plus longuement sur la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales. Leur psychologie, comme celle de Malon de Chaide (car tout mystique est psychologue à quelque degré), où se retrouve la double influence d'Aristote et de saint Thomas, n'est pas sans couleur d'animisme. On a vu comment Diégo de Stella parle de l'âme, principe vital qui *informe* et vivifie le corps. François de Sales dit de son côté : « Nous n'avons qu'une âme, Théotime, et laquelle est indivisible, mais en cette âme il y a divers degrés de perfection, car elle est vivante, sensible et raisonnable, et selon ces divers degrés elle a aussi diversité de propriétés et inclinations, par lesquelles elle est portée à la fuite ou à l'union des choses... Or, cette inclination ne procède d'aucune connaissance... ains seulement d'une propriété occulte et secrète... secondement, nous avons en nous l'appétit sensitif... En troisième lieu, en tant que nous sommes raisonnables, nous avons une volonté... » Voici un autre passage, où l'âme est manifestement donnée comme étant le principe de la vie : « Quand l'ardeur du saint amour est grande, elle donne tant d'assauts au cœur,

elle le blesse si souvent, elle lui cause tant de langueurs, elle le fond si extraordinairement, elle le porte en des extases et ravissements si fréquents, que par ce moyen l'âme presque toute occupée en Dieu, ne pouvant fournir assez d'assistance à la nature pour faire la digestion et nourriture convenable, les forces animales et vitales commencent à manquer petit à petit, la vie s'accourcit et le trépas arrive [1]. »

Quant aux facultés, ils les considèrent tous les deux de la même manière, donnant la prééminence à la volonté, parce que son objet est le bien. La volonté est libre ; le libre arbitre ne périt pas par la grâce ; il est proprement la liberté d'aimer ; l'amour est la source de toutes les autres passions ; c'est par lui qu'elles sont bonnes ou mauvaises : il « donne le branle à tout le reste, » à commencer par la volonté. « La volonté gouverne toutes les autres facultés de l'esprit humain ; mais elle est gouvernée par son amour, qui la rend telle qu'il est. Or, entre tous les amours celui de Dieu tient le sceptre, et a tellement l'autorité de commander inséparablement unie et propre à sa nature, que s'il n'est le maître, incontinent il cesse d'être et périt. » L'amour est plus qu'un sentiment passif, il est un acte, « un mouvement » déterminé par la première émotion que le bien suscite en la volonté, et terminé à l'union spirituelle avec Dieu [2]. » Ici, l'évêque de Genève se rapproche pour un instant, de Jean des Anges et de Malon de

1 Liv. I, chap. XI, t. I, p. 42-43. — Liv. VII, chap. X, t. II, p. 41.
2 Liv. I, chap. VI, t. I, p. 18 ; chap. VII, p. 20 ; chap. III, p. 8 ; chap. X, p. 33. — Liv. II, chap. XII, p. 114 ; chap. XV, p. 125.

Chaide, plus que de Stella ; ce dernier, moins méthodique et moins complet, ne se propose pas d'ailleurs, comme François de Sales, de « représenter l'histoire de la naissance, du progrès, de la décadence, des opérations, propriétés, avantages et excellences de l'amour divin. » Aussi ne faut-il pas s'étonner chez lui de l'absence d'un développement qui est considérable chez François de Sales, celui qui concerne les degrés de l'oraison mystique, sous l'inspiration manifeste de sainte Thérèse et de Jean de Jésus Maria. Méditation, contemplation, recueillement, quiétude, écoulement de l'âme en Dieu, union, ravissement, extase, le directeur de Mme de Chantal parcourt et décrit toutes les stations de la vie intérieure. Son livre, sous apparence de traité, n'est au fond qu'une œuvre de direction composée expressément pour les religieuses de la Visitation et sur les instances de leur fondatrice. Ecrit, comme il le déclare lui-même, « naïvement et simplement, sans art et encore plus sans fard, » il n'a rien de scolastique, et à ce dernier titre il est de la même famille que les *Méditations* espagnoles ; mais celles-ci laissent voir parfois plus de recherche, moins de gracieux abandon. Le bon évêque de Genève n'a pas l'éloquence de Stella, il n'y vise pas non plus ; toujours simple, uni, il évite la monotonie inséparable du ton soutenu sans relâche. Sans rien avoir de la véhémence de sainte Thérèse, il la rappelle par le naturel et le bonheur des comparaisons ; celle qu'il préfère pour peindre les innocentes amours de l'âme et de Dieu, est celle du petit enfant attaché, collé à la mamelle nourricière, enfoui dans le sein maternel.

Mais un point où il aboutit ainsi que Stella, ainsi que Malon de Chaide, c'est le pur amour, l'amour désintéressé de Dieu. Dieu, pour lui comme pour eux, est avant tout le souverain bien, l'être souverainement aimable ; l'amour, le principe de la vie spirituelle, « l'abrégé de toute la théologie. » Le triomphe de l'amour, c'est de voir la volonté « indifférente, » autrement dit, « réduite et trépassée en la volonté de Dieu. » Celui qui aime véritablement « est conduit par la divine volonté comme par un lien très aimable ; et partout où elle va, il la suit : il aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui, même il préférerait l'enfer au paradis, s'il savait qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci : de sorte que si, par imagination de chose impossible, il savait que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation. » On reconnaît, non seulement la pensée, mais presque le langage de Stella. Oui, c'est Dieu qu'il faut aimer et pas soi-même, non plus que le plaisir d'aimer. « Les jeunes petits rossignols s'essayent de chanter au commencement pour imiter les grands ; mais étant façonnés et devenus maîtres, ils chantent pour le plaisir qu'ils prennent en leur propre gazouillement... Ainsi nos cœurs, au commencement de leur dévotion, aiment Dieu pour s'unir à lui, lui être agréables, et l'imiter en ce qu'il nous a aimés éternellement ; mais petit à petit étant duicts et exercés au saint amour, ils prennent imperceptiblement le change, et en lieu d'aimer Dieu pour plaire à Dieu, ils commencent d'aimer pour le plaisir qu'ils ont eux-

mêmes ès exercices du saint amour ; et en lieu qu'ils étaient amoureux de Dieu, ils deviennent amoureux de l'amour qu'ils lui portent, ils sont affectionnés à leurs affections, et ne se plaisent plus en Dieu, mais au plaisir qu'ils ont en son amour, se contentant en cet amour, en tant qu'il est à eux, qu'il est dans leur esprit, et qu'il en procède. Car encore que cet amour sacré s'appelle amour de Dieu, parce que Dieu est aimé par icelui, il ne laisse pas d'être nôtre, parce que nous sommes les aimants qui aimons par icelui. Et c'est là le sujet du change : car au lieu d'aimer ce saint amour, parce qu'il tend à Dieu qui est l'aimé, nous l'aimons parce qu'il procède de nous qui sommes les amants. Or, qui ne voit qu'ainsi faisant, ce n'est plus Dieu que nous cherchons, ains que nous revenons à nous-mêmes, aimant l'amour en lieu d'aimer le bien-aimé...[1] ? »

Ce n'est pas là du quiétisme. Ni François de Sales, ni les Espagnols d'où il procède en une certaine mesure n'enlèvent à l'âme toute activité pour la réduire à l'état de passive inertie[2], et en préférant hypothétiquement l'enfer au paradis, ils ne font que répéter l'hyperbole métaphorique de tous les saints et de tous les mystiques chrétiens : « Grande folie de vouloir être sage d'une sagesse impossible, » dit François de Sales, pour qui l'amour de Dieu n'équivaut ni à

1 Liv. IX, chap. x, t. II, p. 149-150 ; chap. xv, p. 172 ; chap. IV p. 130. — Cf. Liv. I, chap. III ; Liv. X, chap. III.

2 La comparaison même de la statue (Liv. VI, chap. II, t. I, p. 348-350), n'exprime que l'entier abandon à la volonté de Dieu et la quiétude parfaite de l'âme, mais elle ne supprime pas la conscience et la pensée.

l'impossible effort d'une ambition insensée, ni surtout à l'égoïsme, comme Diégo de Stella, et vraisemblablement d'après lui, il proclame hautement que Dieu ne condamne pas l'amour du prochain : « Qui dit tout ne forclôt rien, et toutefois un homme ne laissera pas d'être tout à Dieu, tout à son père, tout à sa mère, tout au prince, tout à la république, tout à ses amis, en sorte qu'étant tout à un chacun, il sera encore tout à tous. Or, cela est ainsi, d'autant que le devoir par lequel on est tout aux uns, n'est pas contraire au devoir par lequel on est tout aux autres. L'homme se donne tout par l'amour, et se donne tout autant qu'il aime : il est donc souverainement donné à Dieu, lorsqu'il aime souverainement sa divine bonté. Et quand il s'est ainsi donné, il ne doit rien aimer qui puisse ôter son cœur à Dieu. Or, jamais aucun amour n'ôte nos cœurs à Dieu, sinon celui qui lui est contraire. Sara ne se fâche point de voir Ismaël autour du cher Isaac, tandis qu'il ne se joue point à le heurter et piquer ; la divine bonté ne s'offense point de voir en nous des autres amours auprès du sien, tandis qu'ils conservent envers lui la révérence et soumission qui lui est due... Je fais hommage au prince souverain, et je le fais encore au subalterne ; j'engage donc envers l'un et envers l'autre toute ma fidélité, et toutefois je ne l'engage pas totalement ni à l'un ni à l'autre ; car en celle que je prête au souverain, je n'exclus pas celle du subalterne, et en celle du subalterne je ne comprends pas celle du souverain... Jacob aime Dieu comme son Dieu sur toutes choses et plus que soi-même ; il aime Rachel comme sa femme, sur toutes les autres femmes, et

comme lui-même. Et l'un des amours n'est point contraire à l'autre, puisque celui de Rachel ne viole point les priviléges et avantages souverains de celui de Dieu. »

CHAPITRE III

Jean d'Avila.

Moins dogmatique que les écrivains à la suite desquels nous l'avons étudié, plus spontané dans l'expression de son catholicisme mystique, Diégo de Stella, chez qui François de Sales, héritier du mysticisme espagnol, avait reconnu la marque de famille, est comme la transition au groupe de sainte Thérèse. J'ai déjà indiqué les motifs de cette division. Je ne veux pas dire que tous les personnages compris sous cette dénomination, un peu vague à dessein, aient entre eux des rapports de maître à disciple, des liens de filiation directe et ininterrompue ; j'entends seulement qu'il y a ici possibilité de saisir et de garder un fil qui les relie entre eux comme les anneaux d'une chaîne. Bien qu'à proprement parler, sainte Thérèse n'ait pas eu de maîtres, au sens où l'on prend ce mot dans l'école, elle a consulté Jean d'Avila, qui avait été chargé de l'examen d'un de ses ouvrages ; elle a correspondu avec Louis de Grenade, qui est à certains égards un disciple de Jean d'Avila ; ses œuvres ont été éditées par Louis de Léon, qui, sans l'avoir jamais vue,

s'était sur la fin de sa vie nourri de la moëlle de ses écrits après avoir goûté ceux de Louis de Grenade; quant à Jean de la Croix, Jérôme Gratian et d'autres, ils sont manifestement ses coadjuteurs et ses héritiers. Après eux, le même mouvement mystique, tout en se modifiant en raison de circonstances que nous aurons à apprécier, se continue sous l'inspiration primitive, quoiqu'altérée, de la réformatrice du Carmel.

Nous commencerons donc par Jean d'Avila.

Il naquit l'an 1500, d'une famille considérée, à Almadovar del Campo, dans l'archevêché de Tolède. Il fit ses études à cette célèbre université d'Alcala, que venait de fonder Ximénès, et il y eut pour maître de philosophie le P. Dominique de Soto, célèbre alors par ses Commentaires sur saint Thomas. Ordonné prêtre, il favorisa l'enseignement de la théologie et même de la philosophie dans les principales villes de l'Andalousie, notamment à Cordoue. On lui dut aussi à Baëza l'institution d'un collége de prêtres qui fut l'origine de l'académie de ce nom. Mais par vocation il était spécialement directeur de consciences et prédicateur: ses lettres de direction forment une partie considérable de ses œuvres, et on l'a surnommé *el Apostol de la Andalucia*. Il ne put néanmoins se dérober à la défiance des Inquisiteurs; interrogé en 1534, il se justifia, et lui-même fut commis dans la suite à l'examen des erreurs de Madeleine de la Croix et des doctrines de sainte Thérèse. Toutefois, s'il faut en croire Lhorente, un de ses ouvrages aurait encore été mis à l'index en 1559, date sinistre des pre-

miers « autos da fe » de protestants. Il mourut le 10 mai 1569[1].

Comme sermonnaire, nous ne pouvons l'apprécier que par analogie et d'après quelques-unes de ses lettres qui sont, comme Ticknor le remarque avec assez de justesse, de véritables sermons. Elles dénoteraient une éloquence vive et naturelle, une facilité de parole un peu diffuse par instants, mais prenant sa source dans l'émotion intérieure et la force de la conviction ; du mouvement, des images, parfois de l'obscurité et quelques taches du mauvais goût. J'imagine que Jean d'Avila n'écrivait pas ses sermons et parlait, comme le voulait Fénelon, d'abondance de cœur; la réponse qu'on lui attribue, à un prédicateur qui lui demandait des conseils est bien dans cet esprit : « Ce qu'il y a de mieux, c'est d'aimer beaucoup Jésus-Christ. »

Comme écrivain religieux et directeur de consciences, il nous est parfaitement connu par ses nombreux écrits[1]. Je n'ai pas dessein d'entrer, à propos

1 *Vida y virtudes del venerable Varon el maestro Juan de Avila,* édit. cit., t. I, p. 32-37. — Lhorente, *Histoire de l'Inquisition,* t. II, p. 7 et 423. — *Bibl. eccl. Aub. Miræi,* 1649, cap. LXXXVIII, p. 82.

2 En voici la liste :

I. Règles fort utiles pour marcher dans le chemin du Seigneur (au nombre de trente-deux) ;

II. Dix autres préceptes de même nature ;

III. Instructions à un jeune homme pour s'avancer dans le chemin de l'esprit ;

IV. Explication des paroles du Christ sur la montagne : *Beati pauperes spiritu ;*

V. Traduction en vers de l'hymne *Pange, lingua,* suivi d'un autre également traduit ;

VI. Treize traités sur les fêtes de la Vierge et de S. Joseph ;

de chacun d'eux, dans une analyse semée de redites. Chercher dans quel esprit ils ont été composés, comment et dans quelle mesure le mysticisme y apparaît, c'est le seul but que j'aie à me proposer et le seul résultat qui puisse intéresser le lecteur : l'étude du traité *Audi, filia*, et de la correspondance nous y mènera le plus directement, en nous fournissant des traits essentiels que confirmeront, sans y rien ajouter, les indications recueillies dans le reste de ces œuvres volumineuses. La correspondance, en effet, est toute spirituelle ; l'*Audi, filia*, n'était guère, dans le principe, qu'une lettre plus longue que les autres, une exhortation et un mémento adressés à une jeune personne nommée Sanche de Carrillo, fille de D. Louis Fernandez de Cordoue. Sur le point d'aller à la cour pour y être fille d'honneur de la reine, elle avait renoncé tout à coup au monde, et prié Jean d'Avila, qui n'était pas étranger à cette résolution, de la soutenir dans la voie où elle venait de s'engager[1]. Nous n'avons pas la rédaction primitive ; l'ouvrage, tel que nous le possédons, a été retouché par l'auteur et a

VII. Cinq traités sur la venue du Saint-Esprit dans nos âmes ;

VIII. Vingt-sept traités sur l'amour de Dieu et le sacrement de l'Eucharistie ;

IX. Quatre livres de lettres à des personnes de toute condition (en tout 195 lettres), publiées pour la première fois en 1569;

X. Enfin le plus important de tous, le traité *Audi, filia*, en 113 chapitres, précédé d'un prologue au lecteur. Il parut pour la première fois en 1556.

— Jean d'Avila a été traduit en français, mais partiellement ; la traduction très estimable d'Arnauld d'Andilly (Paris, 1673), ne donne au complet que le traité *Audi, filia*.

1 *Vida y Virtudes*, etc., t. I, p. 124 et sq.

reçu des développements qui en ont élargi le cadre original.

L'idée chrétienne, semblable en cela à toute idée dont s'empare l'activité de l'esprit humain, n'a pu échapper entièrement, malgré la formule rigoureuse du dogme, à l'action des temps et des milieux. Une dans son fond, variée dans ses manifestations, immuable, non immobile, elle a revêtu des formes diverses et des caractères particuliers suivant les époques et les circonstances. En Espagne, surtout au XVI[e] siècle, elle a été le catholicisme mystique ; c'est dans ce sens-là qu'elle s'y est développée, dans ce courant naturel qu'elle a entraîné les âmes, les unes à bon escient, les autres à leur insu, celles-ci d'un mouvement impétueux, celles-là d'un souffle plus calme. La doctrine du renoncement, du mépris de la terre et de l'amour de Dieu n'est pas le mysticisme, mais elle peut y mener, suivant les tendances de chacun, l'application qu'on en fait, l'extension qu'on lui donne ; c'est celle de Jean d'Avila : fuir le monde et se donner à Dieu, bien moins par horreur du monde que par amour pour Dieu, voilà tout son enseignement, ainsi que la portée de son commentaire sur le verset : « *Ecoute, ma fille, vois et prête l'oreille : oublie ton peuple et la maison de ton père, et le roi concevra de l'amour pour ta beauté*[1]. »

La vie la plus parfaite et qui permet le mieux à la créature d'accomplir sa destinée, est la vie consacrée

1 Ps. XLIV, ỳỳ 12, 13.

à Dieu, la vie du prêtre ou du moine. L'erreur et le péché s'insinuent dans l'âme par tant de portes qu'on ne les évite qu'en évitant le monde, ses piéges et ses entraînements. Il faut donc fermer ses oreilles « au langage du monde, » perfide et mensonger. Le faux honneur nous égare, le respect humain nous empêche même de comprendre les vérités que la raison nous enseignerait, à défaut de la foi : que le bien seul est une fin digne de l'homme, que l'homme doit mériter, que le témoignage de la conscience doit parler plus haut que la voix du monde ; que les honneurs et les dignités, même au regard de la sagesse humaine, ne peuvent servir que de moyen, non de but. Il n'y a de grand, de beau et de vrai que la vertu. Le « langage de la chair » n'est pas moins redoutable : la vie de la chair est la vie du corps, mais la mort de l'âme ; la chasteté est un don de Dieu, et la virginité la plus excellente des conditions. Dieu est l'époux des âmes, mais un époux jaloux. Les tentations du monde et de la chair ne sont pas les seules; le « langage du démon, » multiple comme ses ruses, souffle dans l'âme tantôt l'orgueil, tantôt, par un brusque retour, le désespoir[1]. Vérité d'observation profonde, et qui dénote chez Jean d'Avila une grande connaissance de la nature humaine.

Que faut-il donc écouter? A quelle parole faut-il ouvrir son cœur? A celle de la foi. Tel est le sens du précepte *Audi, filia.* La foi est le fondement de la vie

1 *Obras del venerable Maestro Juan de Avila,* Madrid, 1759-1760. — *Tratado sobre el verso : Audi, filia,* t. III, cap. 2-4, 5-16, 17-29, 69, 105. — Cf. *Epistolario,* lib. I, carta 17.

spirituelle, c'est elle qui nous justifie, qui nous sauve ; elle a pour elle plus que la vérité qui nous porterait à la recevoir, elle a la beauté qui nous porte à l'aimer, *hermosura para la amar*. Nous l'aimons parce qu'elle est belle, nous croyons parce que nous aimons. Croire, voilà le premier hommage que nous puissions rendre à Dieu, le seul digne de lui, et le seul moyen de le comprendre.

La vérité de la foi catholique est prouvée par les martyrs qui l'ont confessée, par la morale de l'Evangile, la plus pure qui se puisse voir, par les miracles, par la conversion des pécheurs que la grâce éclaire, par la bonté de Dieu qui comble les gens de bien de ses faveurs. Il en est qui se refusent à croire, parce que les vérités que la foi révèle sont en même temps si hautes, quand il s'agit de la majesté divine, et si basses, quand il s'agit de l'humilité d'un Dieu fait homme et crucifié, qu'ils rejettent les premières comme au-dessus de toute compréhension, et les secondes comme indignes de la divinité. Mais est-il raisonnable de prétendre que la créature doit égaler le Créateur en sagesse et en intelligence? « L'infini est incompréhensible au fini, » et « si notre entendement pouvait concevoir l'infinité de Dieu, il serait Dieu, car il serait infini. » Dieu est la suprême bonté, et comme la bonté n'est pas solitaire, il y a trois personnes dans l'unité de l'essence divine ; comme elle n'est ni stérile ni avare, elle tend à se communiquer en communiquant ses biens : voilà le pourquoi de la création et l'explication de la Trinité. Si on ne le comprend pas, c'est une preuve que c'est « chose de Dieu » par son incompréhensibilité même. Que si on

n'admet pas qu'un Dieu s'humilie au point de vivre pauvre et de mourir sur une croix de la mort des esclaves, c'est qu'on ne connaît pas l'amour de Dieu pour les hommes, amour qui a sa source « non dans leurs mérites, mais dans sa bonté [1]. »

Pourquoi cette longue apologie de la foi, des miracles, ces réponses à des objections que sans doute la pénitente de Jean d'Avila ne lui avait jamais faites? Une jeune fille qui, de gaieté de cœur, renonce aux illusions du monde avant que l'expérience lui ait appris que ce sont des illusions, aux joies de la vie avant de les avoir connues, *croit* et n'a pas besoin qu'on lui démontre la vérité d'une croyance à qui elle a tout sacrifié. Il y a là des traces évidentes d'une préoccupation étrangère à l'objet primitif de cet ouvrage. Quoiqu'il date de la jeunesse de l'auteur, qui dut le composer vers l'année 1529 ou 1530, et qu'à cette époque les premiers écrits de Luther eussent déjà fait parler de la Réforme en Espagne, néanmoins il est vraisemblable que cette partie tenait beaucoup moins de place dans la première rédaction. Depuis, Jean d'Avila avait assisté aux tentatives du protestantisme pour s'implanter en Espagne, il n'avait pu se dissimuler qu'ailleurs il faisait courir de sérieux dangers à l'Eglise catholique; lui-même s'était vu inquiété par le Saint-Office, et la première publication de son traité avait eu lieu sans son aveu, avec de nombreuses incorrections. Tous ces motifs réunis durent l'engager à apporter le plus grand soin à l'é-

1 *Id., ibid.*, cap. 31, 39, 40.

dition qu'il finit, *et à regret* [1], par en donner lui-même, vingt-sept ans après l'avoir composé, et après la mort de celle à qui il l'avait d'abord adressé. De là cette partie apologétique ; de là de fréquentes allusions à l'hérésie du temps ; de là encore un développement assez considérable sur l'interprétation des Ecritures. Nul n'a le droit ni la science de les expliquer que l'Eglise romaine, « dont le Pontife romain est le chef ; » s'arroger ce privilége est la marque d'un orgueil insupportable, et c'est l'orgueil qui, avec la chair, a égaré Luther [2].

Après cette digression, commandée par la conscience de l'auteur et aussi par les nécessités de l'époque, on revient à l'objet direct de l'ouvrage, et l'inspiration mystique s'accuse de plus en plus.

Perdre la foi est le plus grand des malheurs, parce que c'est perdre l'amour ; s'engager dans les sentiers de l'infidélité est le plus grand des crimes, parce que c'est offenser la bonté et l'amour de Dieu pour les hommes. La foi fait le salut, mais jointe à l'amour ; ou plutôt c'est l'amour lui-même, car elle procède de lui, comme l'effet de la cause : Madeleine a été pardonnée parce qu'elle a cru, elle a cru parce qu'elle a aimé. L'amour est supérieur à la foi, parce qu'il se lie à la volonté, avec laquelle les mystiques ont coutume de le confondre, et que la volonté est supérieure à l'entendement : c'est la psychologie du mysticisme chrétien. La vie des chrétiens doit être un témoignage de la vérité du christianisme, et ce té-

1 T. III. *Prólogo del autor al christiano lector.*
2 *Op. cit.*, t. III, cap. XLVI-XLIX, *passim.*

moignage n'est valable qu'autant que les fidèles accomplissent la parole du Christ à son Père : « Que tous soient une seule chose, comme tu es en moi, et moi en toi, afin qu'ils soient réunis en nous. » La grande loi en effet, c'est la loi de charité et d'amour : aimer, c'est accomplir la loi ; aimer, c'est vivre. Une âme sans amour ressemble à un corps sans âme ; elle est morte[1].

Mais les créatures ne peuvent rassasier cette faim de l'âme, ni le monde contenter ces ardents désirs ; les créatures sont imparfaites et bornées, le monde, trompeur et méchant. C'est de l'infini que l'âme est affamée, c'est Dieu seul qu'elle convoite, car Dieu est le souverain amour : — « O abîme d'amour, océan d'amour sans fond et sans bornes, peut-on ne pas se croire plus riche que tous les rois de la terre lorsqu'on a le bonheur d'être aimé de vous? » Comment donc reconnaître tant de bienfaits? En aimant nous-mêmes. Et comment atteindre la fin de l'homme, qui est de ressembler à Jésus-Christ, plus encore, de s'unir à Dieu? Par l'amour, qui est le mobile de toute créature, comme l'union divine en est le but[2]. Tels sont les sentiments dont se nourrit Jean d'Avila, et dont il reproduit sans cesse l'expression, toujours avec un accent ému, parfois avec un mélange d'images bizarres et d'un goût douteux. J'en citerai un exemple : « O amour! ô feu, ô flammes dont l'ardeur et les blessures embrasent et pénètrent de telle sorte des

1 *Id.*, *ibid.*, cap. XLVIII, XLIV, XXXIV. — *Epistolario*, carta 17, t. VIII, p. 72 et sq. — *Tratado 1° del amor de Dios*, t. V, p. 15, 17, 22.

2 *Id.*, *ibid.*, *Tratados del amor de Dios*, et *Avisos*, passim.

cœurs qui paraissaient être de glace, qu'ils sont tout changés en amour, que vous êtes donc doux et agréables... ! O Seigneur, dont l'amour, la douceur, la bonté, la beauté et la clémence n'ont point de bornes, enivrez-nous, embrasez-nous et blessez-nous par ce vin si délicieux, ce feu si doux, ce dard si pénétrant de votre divin amour. Votre croix est comme le bois d'un arc dont vos bras tendus sont la corde, et d'où votre amour, tel qu'une flèche, a de telle sorte percé mon cœur, qu'il n'y a que la mort qui soit capable de guérir une si grande et si heureuse blessure[1]. » Cette impatience de la mort est familière à tous les mystiques, mais tous ne l'expriment pas avec la même réserve.

Après le commentaire du premier mot du verset *Audi*, vient celui du second, *Vide*. A quels objets faut-il ouvrir les yeux? aux choses de ce monde? Non, à celles de l'âme, pour s'étudier et se connaître soi-même. « Ceux qui ont l'expérience de ces sortes de choses, savent que plus on ferme les yeux du corps aux objets extérieurs, mieux on voit avec ceux de l'âme les choses intérieures, dont la vue est très agréable et très utile... Il faut avant tout regarder en soi-même pour se connaître, car il n'y a pire erreur que de se tromper sur sa propre nature, et de se croire autre que ce que l'on est. » On touche ici de bien près à la philosophie, mais on conçoit que Jean d'Avila n'ait traité cette importante question de la connaissance de soi-même qu'à un point de vue exclu-

1 *Tratado cit.* — J'ai reproduit ici la traduction d'Arnauld d'Andilly.

sivement chrétien ; il ne l'entend pas autrement ; il ne cite aucun système de l'antiquité, il se borne à rappeler que quelques philosophes païens se crevaient les yeux pour mieux se recueillir dans l'observation intérieure. Porphyre[1] en avait dit autant. La jeune fille pour laquelle il écrivait et dans la suite la majorité de ses lecteurs n'en auraient pas compris davantage. Mais s'il ne parle ni de Socrate ni de son école, il en suit les préceptes, et à insu, selon toute apparence ; et ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il s'appuie sur des pensées des livres saints qui sont en quelque sorte celles de la doctrine socratique. *Ouvrez les yeux* est la traduction chrétienne du Γνῶθι σἑαυτόν. Sans chercher ici la trace d'un principe philosophique, on peut donc noter au moins une rencontre frappante entre le sentiment religieux et la raison. Des deux côtés, même point de départ, et, à le prendre d'une manière générale, même résultat, puisqu'il s'agit de s'élever de la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu (nous verrons tout à l'heure que telle est aussi la marche suivie par Jean d'Avila). N'est-ce pas là ce qu'ont dit Socrate et Descartes ? Le sentiment et la raison ne sont donc pas entièrement ennemis, la philosophie et la foi peuvent s'accorder sur le point de départ, sur les moyens et conséquemment sur le but suprême.

Toutefois, le mystique va plus loin que le philosophe ; non seulement la connaissance la plus importante est celle de l'âme, mais il n'y en doit point avoir d'autre ; non seulement il faut voir clair en soi-

1 *De l'Abstinence*, liv. I, chap. XL, XLI.

même, mais encore détourner ses regards du monde extérieur, parce qu'il est laid et méchant. Le voir, c'est être aveuglé, car il empêche la vue de l'âme sur elle-même ; c'est s'égarer : le genre humain a été perdu par la faute de celle qui a regardé le fruit défendu, et qui l'ayant regardé, l'a convoité. « Mettons un voile entre nous et toute chose créée. » Le précepte est donc interprété dans un sens évidemment mystique. D'ailleurs, si l'homme doit se connaître, c'est surtout pour se mépriser ; il n'y a de salut que pour les humbles, pour ceux qui se détachent d'eux-mêmes comme du monde, et qui, persuadés de leur néant, renoncent à l'amour-propre, à la volonté, seul moyen d'échapper à l'orgueil : « Par l'orgueil, l'homme est un animal semblable au démon, » mais « par la connaissance de son humilité, il ressemble aux anges fidèles[1]. » C'est par cette vue intime du peu que nous sommes qu'il nous est permis de nous élever jusqu'à la connaissance de Dieu : « Ouvrez les yeux que Dieu vous a donnés pour le voir, c'est-à-dire votre entendement, et ne regardez plus que lui, comme une chaste épouse ne regarde que son époux.» Dieu répand dans les âmes ainsi convaincues de leur bassesse et détachées d'elles-mêmes une illumination si vive qu'elles entrent par le mépris de leur néant dans l'intelligence de sa propre grandeur. C'est ainsi que l'on comprend que la créature n'existe qu'en Dieu, *no puede estar en sí, sino en Dios ;* qu'il nous a donné non seulement l'être, mais le « bien-être, » *el buen ser ;* que la seule valeur de l'homme est le bien,

1 *Id.*, cap. LVI, LVII, t. III, p. 310 et sq.

c'est-à-dire l'amour de Dieu ,qui est le bien infini, et que par suite le « mal-être » est pire que le non-être : le pécheur est moins qu'un néant. Ainsi on revient toujours au mépris de soi-même qui conduit à la contemplation des perfections divines, perfections dont l'infinie bonté, l'amour infini sont les plus appréciables. Cette connaissance de Dieu se résume donc en ceci : après avoir fortement conçu le sentiment du mépris de soi-même et en avoir profondément pénétré son cœur, qu'on lève les yeux vers le Seigneur, et toutes ténèbres disparaissant, l'âme sera inondée d'une céleste lumière qui lui fera voir qu'elle n'est rien par elle-même et que Dieu est tout[1]. Alors elle sera unie à Dieu, à ce Dieu qui est présent en elle, en qui elle existe, vit et agit[2].

La plus sûre et même la seule manière d'avancer dans cette voie, c'est de pratiquer sans relâche l'oraison et la méditation. Plus on méditera sur la bonté de Dieu, sur son amour pour les hommes, sur sa passion, sur la mort, mieux on sentira ce qu'il est et ce qu'est l'homme. La pensée de la mort surtout doit nous être toujours présente, il faut même en évoquer les images visibles, le corps dans le tom-

1 Cap. LXVII. « Y si el señor es servido de os dar este conocimiento que deseais, sentireis que viene en vos una celestial lumbre y sentimiento en el ánima, con que, quitadas unas tinieblas, conoce y siente ningun bien, ni ser, ni fuerza haber en todo lo criado mas de aquello que la bendita y graciosa voluntad de Dios ha querido dar y quiere conservar. » — Cf. cap. LVI, LVII, LXV.

2 Cap. LXIV. « Y de ahi en adelante sabed hacer presencia á Dios dentro de vos con toda reverencia, pues él está presentisimo á vos... y asi podrá andar vuestra ánima unida con Dios...» « Eu él vivimos, y nos movemos, y tenemos ser. »

beau, les vers, la poussière et la cendre, ces *malheureux restes* dont Bossuet devait dire qu'ils n'avaient plus de nom, même celui du cadavre! Pendant que le corps s'en ira en poussière, que deviendra l'âme? Il faut que cette éternelle question de la destinée future soit bien impérieuse, pour que le croyant lui-même n'y échappe pas, et que le dogme infaillible qui répond pour lui ne puisse le dispenser d'y songer! On ne retirera pas une moindre utilité de l'examen de sa conscience, par rapport à la connaissance de soi-même : aucune faute ne passant inaperçue, on fera des progrès dans l'humilité et dans la crainte, surtout dans l'amour de Dieu. Rapprochement curieux avec le stoïcisme, qui recommandait et pratiquait cet examen de conscience, témoin Marc-Aurèle : même moyen employé pour s'avancer dans le perfectionnement moral, ici en vue de l'amour désintéressé du devoir, là en vue de l'amour divin.

Quant à l'oraison, elle est la condition essentielle de la vie religieuse. Jean d'Avila annonce à cet égard Louis de Grenade et sainte Thérèse : « L'oraison est une communication étroite et familière avec Dieu, un entretien secret et intérieur par lequel l'âme communique avec lui, soit par sa pensée, soit par ses demandes, soit par ses actions de grâces, soit par la contemplation, soit généralement par tout ce qui se passe dans ce secret entretien. » Il veut que l'âme « prenne connaissance de Dieu sans le secours de l'imagination et sans paroles ni intérieures ni extérieures [1]; » et il trace le rôle des facultés. L'entende-

[1] Cap. LXX, p. 384. — Cf. cap. LX, LXIII, LXVIII, LXIX. *Epistol.* Lettre à Sainte Thérèse.

ment et la volonté constituant la plus noble partie de l'homme, doivent être employés au service de Dieu, et à lui obéir : c'est ce que fait la volonté en s'annihilant elle-même devant la volonté divine, et l'entendement en ne croyant pas à lui-même pour ne croire qu'en Dieu, qui est la vérité : il faut croire, même sans comprendre, *creyendo sin entender*. « Le cœur doit avoir dans l'oraison plus de part que l'esprit ; » il faut « s'abandonner à Dieu et le laisser agir. » En général, Jean d'Avila ne demande pas à l'âme grand ressort, mais surtout la patience, l'espérance et l'amour : « Le moyen de remporter l'avantage sur le démon est plutôt la résolution de souffrir avec patience que des efforts pour éviter la souffrance. » Il ne permet pas néanmoins qu'on tombe dans l'excès de la vie contemplative : il tient compte de l'action dans une certaine mesure ; il invite sans cesse aux bonnes œuvres où il ne souffre point qu'on se relâche, à l'amour du prochain qu'il ne sépare pas de l'amour de Dieu [1] ; enfin il s'efforce de sauver le libre arbitre, qu'il semble avoir un peu sacrifié à la grâce, et qui périclite d'ailleurs dans toute doctrine de détachement et d'abnégation de la volonté. Après avoir rapporté ces mots de saint Paul : *Dieu opère en nous, comme il lui plaît, le vouloir et le faire*, il ajoute : « Mais n'allez pas croire pour cela que le libre arbitre de l'homme n'opère pas dans les bonnes œuvres, ce serait une grande ignorance et une grande erreur. Cela signifie que Dieu opère le vouloir et l'exécution, parce qu'il est le principal agent dans l'âme du jus-

1 Cap. XXVII, XXX, XXXIV. *Epistol.*, t. VIII, p. 76.

tifié, qu'il meut doucement le libre arbitre, le fait agir et coopérer avec lui. C'est en ce sens que saint Paul dit : *Nous sommes les coopérateurs de Dieu.* Cela a lieu en ce qu'il nous excite et nous aide à donner librement notre consentement aux bonnes œuvres. Ainsi l'homme opère en cela, puisque c'est avec sa propre et libre volonté qu'il veut ce qu'il veut, et opère ce qu'il opère, et qu'il dépend de lui de ne pas le faire ; mais Dieu opère principalement, car il produit la bonne œuvre et aide le libre arbitre à la produire : à Dieu seul est due la gloire de l'un et de l'autre. — On peut dire que Dieu est l'auteur du bien plutôt que l'âme par elle-même, non que l'âme n'agisse pas, mais parce qu'elle agit en tant que cause seconde et mue par Dieu, principal et universel agent, dont elle a reçu le pouvoir d'agir [1]. »

Jean d'Avila se tient ici à égale distance des réformés, des futurs jansénistes, et de certains mystiques aboutissant, par la négation ou le mépris du libre arbitre, les uns à la doctrine désespérante de la prédestination que l'Espagne a toujours repoussée et qu'elle n'eût certes pas acceptée de la main de Luther, les autres à des excès également fâcheux pour la morale et la foi. Il veut préserver l'homme d'un double écueil, l'orgueil et le désespoir : il sauvegarde les droits de la liberté humaine, mais il craint que la créature, capable du bien, ne s'enorgueillisse de ce bien qu'elle peut faire, et il ne lui accorde de libre arbitre que ce qui est conciliable avec un mysticisme qui s'accommode du renoncement et

1 T. III, cap. LXVI, p. 361 ; cap. LXVII, p. 363.

se passerait de la volonté, si la volonté n'était avant tout pour lui la faculté d'aimer. De là, si je ne me trompe, cet essai d'explication, qui, à part la tendance mystique de Jean d'Avila, n'est pas sans quelque analogie avec la doctrine désignée sous les noms de « contempération, suavité, délectation victorieuse, » et d'autre part avec la pensée de Bossuet sur le même sujet, du moins par le côté théologique, car Jean d'Avila ne traite pas la question en philosophe. Bossuet, qui admet le libre arbitre, professe comme Platon, comme Leibnitz, que s'il est suffisant pour faire le mal, il ne l'est pas pour faire le bien. Le *defectus* est de notre fond : « Personne n'a de lui-même que mensonge et péché, » dit saint Augustin ; *el pecar de nosotros es, no de Dios*, dit Jean d'Avila. « Et après tout, ajoute l'évêque de Meaux, de quoi s'agit-il? Il s'agit de savoir à qui il faut demander la grâce de bien faire, à qui il faut rendre grâce quand on a bien fait : il s'agit de reconnaître que Dieu incline les cœurs à tout le bien par des moyens très certains et très efficaces, et de confesser un pareil besoin de ce secours, tant dans le commencement des bonnes œuvres que dans leur parfait accomplissement ; il s'agit de reconnaître que la grâce que Dieu donne dans le temps, a été prévue, préparée, prédestinée de toute éternité ; que cette prédestination est gratuite, à la regarder dans son total, et présuppose en Dieu une prédilection spéciale pour les élus [1]. »

1 V. *Mémoire sur la Bibl. ecclés.* de Dupin, et *Traité du libre arbitre.*

La vie intérieure suppose le cloître : Dieu ne souffre pas de partage ; pour se connaître et le connaître lui-même, il faut se recueillir ; l'oraison exige la solitude du corps comme celle de l'esprit. Mais cette existence a ses dangers, qui découlent de sa sublimité même. Vivre toute une vie en face du *moi* ou de Dieu ; s'abîmer dans la pensée de ses propres misères ou dans les enivrements de la contemplation ; passer des ténèbres à la lumière, du néant à l'être, de rien à tout, quel périlleux mirage ! quel entraînement pour la créature à se croire ange ou bête ! Qu'est-ce que ces sécheresses de cœur, cette aridité de foi et d'amour, ces défaillances, ces mortelles tristesses qui saisissent l'âme dans l'isolement de la contemplation, sinon l'involontaire aveu des excès du renoncement et de l'humilité, et une protestation inconsciente de la nature humaine ? Jean d'Avila s'efforce de prémunir l'âme contre ces épreuves ; il défend aussi, d'accord avec Louis de Grenade, qu'on se laisse aller à ces tristesses forcées qui ne produisent d'autre effet que quelques petites larmes, tout en reconnaissant avec beaucoup de sens et de vérité que la doctrine chrétienne n'est pas « une doctrine stoïque qui condamne les passions, même louables[1]. » Il ne redoute pas moins, d'un autre côté, les écarts de l'orgueil, cet autre poison de la vie spirituelle. L'orgueil, l'amour-propre, la bonne opinion de soi, autant d'armes que le démon manie contre nous. Mais derrière cette explication consacrée des faiblesses et des chutes humaines, quelle dé-

1 Cap. LXXIV.

licate analyse, quelle profonde connaissance du cœur et du cloître! Un des passages les plus curieux du traité *Audi filia*, révèle chez Jean d'Avila une préoccupation constante de prudence et de sagesse, malgré la tendance instinctive qui le portait au mysticisme. Après avoir parlé de ceux qui se sont crus destinés à réformer l'Eglise et à la ramener à la perfection primitive ou même à un état encore plus parfait, il ajoute : « D'autres ont voulu trouver des sentiers nouveaux, et abréger le chemin pour s'élever plus vite jusqu'à Dieu. Ils se sont mis sous sa main, s'abandonnant à lui et se laissant conduire par son Esprit, de telle sorte que tous les mouvements de leur cœur leur semblaient la lumière et l'instinct de Dieu. S'ils ne sentaient aucun mouvement, ils n'agissaient point, même pour de bonnes œuvres ; s'ils se sentaient portés à agir, l'œuvre fût-elle mauvaise et contraire au commandement de Dieu, ils ne laissaient pas de l'accomplir, l'attribuant à l'inspiration divine et à la liberté du Saint-Esprit, qui les affranchissait de l'obligation d'obéir aux commandements de Dieu, et prétendant aimer Dieu si véritablement que tout en négligeant ses commandements, ils ne perdaient pas son amour. » Mais l'observance de la loi est inséparable de l'amour, et la loi est inscrite dans la conscience du juste [1]. Le mysticisme espagnol, en ce qui concerne ses plus illustres représentants, a su se préserver, sur cette pente glissante, des antiques erreurs des Béghards et des Vaudois; et il semble ici répudier à l'avance celles de Molinos

1 Cap. L.

et de Mme Guyon, en même temps que les raffinements de la mysticité dégénérée de Marie d'Agréda.

Une autre porte est encore ouverte à l'erreur, c'est l'ambition des choses surnaturelles, le désir des visions et des révélations. Jean d'Avila ne les condamne pas, il reconnaît qu'elles peuvent procéder de la bonté de Dieu et être d'un grand avantage pour l'âme. Mais comme elles peuvent venir aussi de l'esprit de ténèbres, il y faut un grand discernement, et surtout ne les point rechercher, car elles ne sont souvent que de périlleuses illusions suggérées par l'orgueil. Apportent-elles quelque remède à des nécessités spirituelles ou quelque édification notable, nous rendent-elles plus humbles, tel est le moyen de constater leur véracité [1]. Il importe aussi de ne pas aller trop loin dans l'exercice de l'oraison, et de ne pas pousser la contention d'esprit jusqu'à la fatigue de tête : « Je dois, ma chère fille, vous avertir de ne pas faire de trop grands efforts pour imprimer dans votre imagination l'image de notre Seigneur. Car cela cause d'ordinaire un si grand mal que quelques personnes, persuadées qu'elles voient réellement ce qui n'est que dans leur esprit, en perdent l'esprit ou en conçoivent de l'orgueil. D'ailleurs, il en résulte une altération de la santé qui est presque sans remède [2]. » Il ne sera pas hors de propos de rapprocher de cette citation la lettre qu'il écrivit à sainte Thérèse après avoir lu la relation de sa *Vie* qu'elle lui avait envoyée pour s'éclairer de ses conseils : « Ce

1 Cap. LI, LII.
2 Cap. LXXV.

livre n'est pas propre à tout le monde, parce qu'en certains endroits il faut peser les paroles, en certains autres les expliquer... Continuez donc, ma Mère, de marcher en la voie où vous êtes, mais en craignant la rencontre des voleurs. Enquérez-vous toujours du chemin pour ne point vous égarer. Remerciez Dieu de vous avoir donné son amour, la connaissance de vous-même, le désir de faire pénitence et de porter votre croix, et ne vous mettez guère en peine de tout le reste. »

Un conseiller aussi sage devait connaître le prix d'un bon directeur; la vie religieuse n'est pas possible sans le secours d'un guide qui, selon l'occurrence, soutienne, rassure, relève ou rabaisse. Aussi insiste-t-il sur la nécessité de faire un bon choix, et le choix fait, de soumettre son propre jugement aux décisions du maître spirituel. Toutefois il ne faut pas que celui-ci prenne la place de Dieu, et qu'il soit trop aimé : « Ne le mettez pas dans votre cœur, laissez-le à la porte : c'est un ami de l'Epoux, ce n'est pas l'Epoux. »

Ce trait seul suffirait pour faire apprécier Jean d'Avila. Prêtre instruit, sensé, initié par la pratique du confessionnal aux secrets les plus délicats du cœur, tout en prêchant l'amour de Dieu, il fait preuve d'un esprit de retenue d'autant plus remarquable qu'il est moins commun chez un mystique. L'époque où il écrivait lui commandait d'ailleurs une grande circonspection. Le mysticisme offrait à la foi, troublée même à son insu, un asile qui n'était pas sans danger. Ce danger, les grands mystiques espagnols semblent en avoir eu conscience, par une sorte de

clairvoyance spontanée : de là chez eux, et chez Jean d'Avila en particulier, ce rare mélange d'entraînement et de mesure dans le sentiment qui est le moins susceptible de mesure. Outre cette cause et le caractère propre de Jean d'Avila, notons qu'il n'appartenait à aucun ordre monastique. Cette remarque indique un fait général, ou qui souffre peu d'exceptions. Le prêtre, surtout quand il s'adonne à la prédication et à la conduite des âmes, est préservé par ses occupations de chaque jour contre l'excès du mysticisme : le moine, pour ainsi dire, y est convié par état, et devant lui les longues heures de la cellule ouvrent à la contemplation mystique des horizons sans borne, surtout quand la règle sollicite peu l'activité du corps ou de l'esprit, et laisse à la pensée plus de loisirs pour se plonger dans les rêveries d'une vague piété ou dans les enivrements de l'extase. Rien de semblable chez Jean d'Avila. Il est mystique par la doctrine du renoncement et du détachement, de la contemplation presque passive, surtout de l'amour divin, et par le but qu'il offre à l'âme : l'union divine par l'amour. Mais son mysticisme d'instinct est contenu par la crainte de l'Inquisition et la préoccupation de la Réforme, d'une part; de l'autre, par la sagesse et l'expérience d'un directeur de consciences. Aussi ses écrits n'offrent-ils rien de dangereux ni d'exalté. Ce n'est pas non plus un mystique d'école, il ne faut pas chercher en lui un docteur du mysticisme, qui en présente la théorie sous forme de système; il en reproduit seulement l'esprit. Quoique versé dans les deux théologies, on ne trouve pas chez lui l'ombre des formes scolas-

tiques, et il ne ressemble aucunement sous ce rapport à Gerson qu'il aime et qu'il cite assez volontiers. Il se distingue par un calme, une douceur et une modération bien éloignés des emportements de quelques-uns de ceux qui vinrent après lui ; il rappelle Fénelon ou François de Sales bien plutôt que les audaces de Jean de la Croix, ou les dures exigences de la *voie étroite*, telle que l'entendait l'abbé de Saint-Cyran.

On a de ce dernier des *Lettres chrétiennes et spirituelles*, écrites presque toutes de sa prison du bois de Vincennes et qui pour la plupart sont des lettres de direction. L'une d'entre elles est adressée « à une jeune princesse qui lui avait communiqué le désir qu'elle avait d'être religieuse ; » elle ne contient pas moins de 25 chapitres, et forme un véritable traité qui ne manque pas d'analogie avec celui de Jean d'Avila. La pensée première est la même : fuir le monde pour être à Dieu ; les instructions, les conseils portent sur les mêmes sacrifices à faire, sur les mêmes devoirs à remplir ; la position est presque identique chez les deux néophytes. Ces rapprochements ne servent qu'à mieux faire ressortir la différence profonde qui sépare les deux écrits. Dans celui de l'abbé de Saint-Cyran, on sent partout le janséniste qui semble craindre de laisser parler son cœur, qui regarde toute effusion comme une faiblesse, chez qui la bonté même est sévère. Il prêche l'humilité, mais durement ; il n'abaisse pas, il écrase ; il s'excuse de n'être pas assez rigide. Quelle effrayante peinture des périls du monde, où « il est presque impossible de se sauver, » pour les grands surtout que Dieu ne peut

« gagner » que par « des violences ! » Partout « des piéges, des précipices, des écueils; » des « tempêtes et des tourbillons formés de feu de la concupiscence ; » sans cesse la colère et l'horreur de Dieu pour « ce monstre composé de vie et de mort qui réside dans l'âme mondaine, ou, pour mieux dire, qui n'est rien que l'âme mondaine. » Tout cela répété, à coups redoublés, « en paroles de tonnerre[1]. » Un sentiment moins exagéré, une intelligence plus exacte de la nature, et aussi le calme et la modération de son mysticisme donnent à Jean d'Avila un ton plus doux et plus humain. Non moins exigeant en réalité, il s'efforce d'insinuer la persuasion et non de l'imposer. Il ne dissimule pas les écueils de la vie du monde, mais ce qui rend moins lugubre le tableau qu'il en trace, c'est la contre-partie qu'il expose avec tant d'abandon : l'amour de Dieu vient éclairer d'une lumière consolante et sereine ces ombres terribles. A-t-il fait trembler, il rassure ; craint-il d'avoir brisé l'âme par l'effroi, il lui rend la confiance, la console par la pensée de l'amour qui l'unit à son Dieu. C'est là son point de départ et son point d'arrivée : c'est par là qu'il est mystique. L'histoire du mysticisme, surtout du mysticisme chrétien, c'est l'histoire de l'amour de Dieu.

1 *Lettres chrétiennes et spirituelles* de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, 2 vol. in-12, Paris, 1648. — T. II, lettre I, p. 5, 8, 9, 12, 27 et *passim*. — Le Traité de Jean d'Avila se rapproche encore moins de la lettre fameuse de saint Jérôme, sur la garde de la virginité, adressée à Eustochkie, jeune patricienne qui avait embrassé le célibat religieux, et destinée à la confirmer dans cette pieuse résolution.

Jean d'Avila eut un grand nombre de disciples, mais saint Jean de Dieu et Diégo Perez, de Valladolid, furent ses fils spirituels. Jean de Dieu (1495-1550), né en Portugal, vécut en Espagne ; il fut d'abord soldat : un sermon de Jean d'Avila décida de sa vocation religieuse, c'est ce qui explique que celui-ci, quoique plus jeune que lui, ait été son maître. Une tendance très prononcée à l'ascétisme n'excluait pas, chez le fondateur de l'Ordre de la Charité, un ardent amour de ses semblables ; sa piété fut active et dévouée. Il ne laissa aucun ouvrage et ne donna pas même de règle écrite à son Ordre. Diégo Perez écrivit au contraire des traités assez nombreux, entre autres sur le *Recueillement intérieur* et sur le *Chemin de l'Oraison ;* lorsqu'il mourut, il travaillait encore à un ouvrage *De comparanda sapientia.* Il professait l'Ecriture-Sainte à Barcelonne, ville « qu'il remplit de ses sermons et de ses disciples : » comme son maître, il s'adonnait avec une aptitude spéciale à la prédication et à la direction ; comme lui, il fut déféré au Saint-Office, et même emprisonné pendant quelque temps. Il eut l'idée de quitter l'Espagne pour fuir la persécution. Il mourut en 1589 [1]. Le but de cet essai n'exige pas que nous tirions Diégo Perez de l'obscurité où il repose aujourd'hui ; il suffit de l'avoir signalé comme appartenant à l'esprit et à l'enseignement de Jean d'Avila.

1 *Vida y virtudes*, t. I, p. 89, 91, 346, 373, 374. — *Hist. eccl.*, p. 203 et sq. — Dupin, *Hist. de l'Egl. et des auteurs eccl. du XVIe siècle*, t. II, p. 1475-1476. — Cf. Trois lettres de Jean d'Avila à Jean de Dieu, *Epistolario*, t. VIII, p. 83-91. — *Bibl. eccl.*, cap. LXXXVIII, p. 82. — Nic. Ant., *Bibl. script. hisp.*, t. I, p. 237-238.

Sans arrêter plus longtemps le lecteur, nous arrivons à Louis de Grenade. L'estime et la vénération que le célèbre dominicain professait pour l'apôtre de l'Andalousie, son ami et son aîné de quatre années seulement, le soin pieux qu'il prit d'écrire sa vie, permettraient presque de l'appeler aussi un disciple de Jean d'Avila. Mais quelque incontestables que soient les rapports qui les unissent comme sermonnaires, directeurs et théologiens mystiques, Louis de Grenade a une valeur et des titres personnels qui lui assignent un rang à part.

CHAPITRE IV

Louis de Grenade.

I.

Un enfant issu d'une famille honnête, obscure et pauvre, heureusement doué, élevé avec soin, mérite par ses progrès l'affection et les bienfaits des religieux de sa ville natale ; à peine adolescent, il prend leur habit, vit nombre d'années au fond de leurs monastères, occupé à des ouvrages de piété et de direction, n'en sortant que pour aller prêcher dans les villes environnantes ; inquiété par le Saint-Office, il passe dans un pays voisin pour y devenir provincial de son Ordre et y mourir fort âgé : c'est l'histoire de plus d'un moine, et celle de Louis de Grenade. Son surnom lui vient du lieu de sa naissance : il était né en 1504, dans la cité que Ferdinand et Isabelle avaient rendue douze ans auparavant à l'Espagne catholique ; il mourut à Lisbonne le 31 décembre 1582. Cette longue existence a fourni bien peu d'incidents

à ses biographes [1]. Si cependant on replace les quelques particularités qu'elle présente dans le cadre du pays et de l'époque, elles y gagnent quelque chose en relief et en lumière. Cette période de retraite studieuse qui dura plus de vingt années, passées en grande partie au monastère de Scala-Cœli, sur une montagne proche de Grenade, a vraisemblablement décidé du reste de sa vie, en développant à la fois chez lui une érudition fort étendue, l'esprit d'observation du moraliste, les tendances méditatives du mystique. Un ascète, dont sainte Thérèse ressentit aussi la très vive action, Pierre d'Alcantara, n'avait pas été sans influence sur le jeune dominicain, car ce fut après avoir lu son petit *Traité de l'oraison* que celui-ci se mit, sur son exemple, à en composer de semblables, le *Tratado de oracion y consideracion* (vers 1544) et la *Guia de los Pecadores* (1556). Ce dernier ouvrage le rendit suspect à l'Inquisition et fut prohibé jusqu'en 1570. Ce ne fut qu'après la défaite radicale du protestantisme en Espagne que le terrible tribunal le raya de son Index. Cette interdiction n'en avait pas arrêté la vogue : les éditions s'en succédèrent en Espagne et les traductions à l'étranger dans toutes les langues de l'Europe, y compris le

1 V. *Vie de Louis de Grenade*, en tête de l'édition latine de ses œuvres, Cologne, 1628 ; — Ticknor, *op. cit.*, t. II, p. 16; t. III, p. 414-416; — *Bibl. eccl.*, c. 119, p. 131 ; — *Table univ. des auteurs eccl.*, Paris, 1704, t. I, col. 1299, 1300 ; — *Les vies des Saints*, par le P. Giry, 1718, t. III; — Nic. Antonio, *Bibl. hisp.*; — *Scriptores Ordinis Prædicat. inchoavit Jacobus Quétif, absolvit Jacobus Echard*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 285 et sq. ; — Touron, *Hist. des hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, 1747, t. IV, p. 558 et sq.

grec et le polonais ; il n'était pas encore oublié cent ans après, car on en rencontre une mention fort inattendue dans une comédie de Molière. Elle ne nuisit pas davantage à ses autres écrits, traduits en latin, en anglais, en italien, en français, même en japonais et en turc [1]. La petite bibliothèque que Charles-Quint se réserva dans sa retraite de Yuste, précisément en 1556, contenait son *Traité de l'oraison* à côté de la *Consolation* de Boèce et des œuvres de saint Augustin. Son *Catéchisme majeur* lui valut de Grégoire XIII, sur la demande de saint Charles Borromée, un bref de félicitations daté du 21 juillet 1582 ; il n'aurait tenu qu'à lui de recevoir de la reine

1 Ouvrages de Louis de Grenade, en espagnol :

I. Traité de l'oraison et de la considération, écrit en 1544; trad. franç. 1582, 1587, 1628, 1687;

II. Le guide des pécheurs, 1556; trad. franç. 1574, 1577, 1583, 1585, 1594, 1628, 1658, 1674, 1687;

III. Abrégé de la doctrine chrétienne, Lisbonne, 1560;

IV. Institution et règle de bien vivre, 1560;

V. Mémorial de la vie chrétienne, 1566; trad. franç. 1578, 1587, 1590, 1628, 1687;

VI. Additions au Mémorial, 1574;

VII. Catéchisme mineur;

VIII. Catéchisme majeur, ou Introduction au symbole de la foi, dédié à l'inquisiteur général, 1582; trad. franç. 1582, 1587, 1628, 1687;

IX. Addition à cette Introduction;

X. Vies de Jean d'Avila, de Barthélemy des Martyrs et de Saints ou Religieux illustres, 1588;

XI. Sermons sur les principales fêtes de Jésus-Christ et de la Vierge;

XII. Dialogue sur l'Incarnation, Barcelonne, 1605;

XIII. Traduction de l'Echelle du Paradis, de S. Jean Climaque, avec notes, 1564;

XIV. Traduction de l'Imitation de Jésus-Christ, 1567;

de Portugal l'évêché de Viseu, l'archevêché de Braga [1]; de Sixte-Quint, le chapeau de cardinal.

Ces hommages, adressés du dehors à sa science et à sa foi, rendent plus caractéristique par le contraste la suspicion dont il fut l'objet dans sa patrie et de la part du Saint-Office, pendant tout le temps qu'y dura la lutte contre la Réforme. Ce n'est pas un des moindres signes de ce temps-là que le spectacle d'un dominicain devenant suspect à une institution qui, bien que remaniée, n'en était pas moins fille de saint Dominique, voyant un de ses livres frappé d'interdit pendant quatorze ans, heureux enfin d'aller chercher en Portugal une charge qui, l'obligeant à la résidence, lui permettait de quitter l'Espagne pour tou-

En latin :

XV. Des devoirs et mœurs des évêques, Lisbonne, 1565; trad. franç. 1670;

XVI. Quatre tomes de sermons pour tous les jours de l'année, *De tempore;*

XVII. Deux autres tomes sur les Saints; ces six tomes publiés de 1575 à 1587; trad. franç. partielles 1580, 1585-1602;

XVIII. Traité de la pénitence;

XIX. De la fréquente communion;

XX. Lieux communs de philosophie morale (empruntés particulièrement à Sénèque et à Plutarque), en trois livres;

XXI. Lieux communs de théologie, en trois parties;

XXII. Rhétorique ecclésiastique, en six livres;

XXIII. De la doctrine de la vie spirituelle (de l'oraison, de la méditation et de la contemplation), en treize parties;

De plus, quelques ouvrages posthumes, tels que :

XXIV. Des scrupules de conscience.

1 Il fit donner ce dernier siége en 1558 à un autre dominicain, son ami, Barthélemy des Martyrs (1514-1590), cité comme une autorité mystique, mais dont les ouvrages : *Compendium spiritualis doctrinæ* (trad. franç. de Godeau, 1699), *Stimulus Pastorum* (trad. de G. de Mello, 1612), n'ont aucune originalité.

jours et d'échapper à une pénible contrainte. Pour en trouver l'explication dans l'ouvrage lui-même, il faudrait pouvoir le lire avec les mêmes yeux qu'un inquisiteur, quand l'Inquisition faisait la guerre à ce qu'on a appelé le protestantisme espagnol. Si l'on n'a pas oublié ce qui a été dit plus haut sur la question de la Réforme en Espagne, on comprendra, tout en reconnaissant quel appoint Louis de Grenade apporte à l'opinion que nous avons émise, les vrais motifs de sa disgrâce.

Sans doute, Louis de Grenade se préoccupe de Luther, mais pas au même degré ni au même point de vue que tant d'autres : des esprits même éclairés, tels que Jean d'Avila, s'en montraient beaucoup plus effrayés. Pour lui, il se fait une idée plus juste de l'état intellectuel et religieux de la nation. La foi ne lui semble pas péricliter, sauf un peu de tiédeur chez quelques-uns ; elle ne fait pas défaut, elle est « entière, » mais non « digérée, » « sans exercice » précis ; c'est « une pierre précieuse au fond d'une cassette. » « L'origine de tous nos désordres ne procède pas tant du défaut de foi que de ce que nous ne considérons pas avec assez d'attention les mystères de la foi [1]. » N'était-ce pas le fruit naturel du passé, et pouvait-il en être autrement dans une contrée où, sauf de rares exceptions, le niveau de la culture intellectuelle était certainement plus bas que chez les autres peuples civilisés de l'Europe ? Un tel état de choses, à un moment donné, peut n'être pas sans in-

1 *Tratado de la oracion* (Préface). — Cf. *Parte* III.

convénients : s'il est commode de conduire une multitude qui croit aveuglément et ne songe pas même à s'interroger sur ce qu'elle croit, c'est à la condition de ne jamais abandonner les rênes, et de penser pour elle. C'est surtout à partir de la Réforme que la direction spirituelle a pris dans le catholicisme une importance considérable : en France, au XVII[e] siècle, toutes les grandes familles avaient leur directeur ; dès le seizième, en Espagne, la direction fait d'immenses progrès. Il en devait être ainsi : après la lente élaboration des dogmes et le travail de la constitution de l'Eglise qui avaient occupé les premiers siècles et une partie du moyen âge, le catholicisme s'était compliqué comme la vie sociale elle-même, et semblait entrer avec elle dans des conditions d'existence d'une multiplicité de plus en plus délicate. Mais cette raison générale et résultant de la force des choses serait insuffisante, si l'on n'y ajoutait les nécessités nouvelles créées par l'apparition du protestantisme. Ces nécessités n'étaient nulle part plus impérieuses qu'en Espagne. Des âmes croyantes, mais des esprits ignorants ne sauraient se passer de secours, surtout quand le sentiment s'accroît de tout ce qu'on ôte à la pensée.

Or, c'est là précisément ce qui arrivait en Espagne.

« Dès la plus haute antiquité, dit M. Rosseeuw Saint-Hilaire, et longtemps avant l'établissement des couvents réguliers, on y trouve des hommes voués à la vie solitaire et contemplative. » Plus tard, les couvents y abondent ; l'Ordre de Saint-Jérôme, un des plus populaires, était dans le principe un Ordre éré-

mitique. Les rois ne se contentent pas de mourir sous le froc ; la vie religieuse les tente de leur vivant : Bermude Ier est nommé *le diacre*, Alphonse V *le moine*. Mais cette tendance n'est jamais plus accusée qu'au XVIe siècle. C'est quand l'Espagne est arrivée après huit cents ans à fonder son unité politique et religieuse, quand elle va réaliser pour un moment le rêve éblouissant de la monarchie universelle, que les âmes, atteintes du dégoût de la terre, se réfugient en foule dans l'amour divin, avec une ardeur qui n'est peut-être que du découragement ou de la crainte. Un attrait mystérieux appelle même les plus grandes intelligences vers le cloître. On avait arraché Ximénès de l'ombre d'un couvent pour en faire le ministre des « Rois catholiques. » François de Borgia, duc de Candia, qui devint un saint (et dont la vie religieuse appartient à l'Espagne), était entré dans la Société naissante de Jésus. Le fils de Jeanne la Folle ne fut pas le seul dans sa famille à entendre ce puissant appel : sa femme, l'impératrice Isabelle, qui mourut jeune, avait formé, avec lui et comme lui, le projet de finir ses jours dans la retraite ; sa fille Juana, sa nièce Marie voulaient prendre le voile ; son fils, le sombre Philippe II, gardait sa couronne, mais se faisait bâtir un cloître pour palais et pour tombeau. Au-dessous de cette élite éclatante, s'agite la foule des extatiques obscurs, des illuminés vulgaires, dont le type orthodoxe serait un « Fray Diégo, » canonisé sur les instances de Philippe II[1], et dont le tableau

1 Les reliques de ce franciscain, mort au XVe siècle, sous Henri IV, étaient conservées au monastère de Jésus-Maria : placées sur le lit de

de « la cuisine des anges » a immortalisé les extases ; ou plus exactement encore un « Frère François de l'Enfant Jésus[1], » stupide au point de tuer un homme à vingt-trois ans, sans connaître la gravité de son crime, carme après cette époque, favorisé de visions et de révélations, écrivant à l'archevêque de Valence (au dire de son biographe et du traducteur, car il a eu l'un et l'autre) : « l'Enfant Jésus est si savoureux que parfois je m'en lèche les doigts ; » et mourant, sous Philippe III, en odeur de sainteté. Mais combien ce mysticisme inférieur, abâtardi, répandu dans les profondeurs sociales, ne présentait-il pas de dangers pour la pureté de la morale et de la foi ! Les « alumbrados » étaient des mystiques à la manière des Béghards : un Alphonse de Mello, au milieu du XVI[e] siècle, prêchait le peuple et l'entraînait, surtout les femmes. L'inquiétude incessante des périls d'une mysticité mal entendue éclate visiblement chez les grands mystiques de ce siècle. Non seulement des prêtres, des religieux instruits, expérimentés, mais sainte Thérèse elle-même répudient ces erreurs, et semblent craindre à l'avance celles de Molinos et de M[me] Guyon. Ce qui rend la vie spirituelle si dangereuse, notamment pour les femmes, selon la réformatrice du Carmel, c'est l'ignorance. Louis de Grenade dit expressément que peu de per-

D. Carlos, dangereusement malade, en 1562, on leur avait attribué la guérison de l'infant. (Prescott, *History of the reign of Philip the second.*)

1 *Histoire de la vie et vertus du vénérable Frère François de l'Enfant Jésus*, par le P. Joseph de Jésus Maria. Trad. franç., Paris, in-12, 1627 (p. 359).

sonnes sont capables de comprendre les sublimes enseignements de la religion, de les méditer, de trouver elles-mêmes des sujets de réflexions, des formes de prières, aliments de l'oraison et de la vie intérieure. Le peu de livres répandus dans le public étaient des ouvrages de mysticité, ce qui démontre encore la tendance générale des esprits, les *Lettres* de sainte Catherine de Sienne, l'*Echelle* de saint Jean Climaque, la *Montée du mont de Sion*, les écrits de sainte Angèle de Foligny, de la bienheureuse abbesse Mechtilde, auxquels s'ajoutèrent plus tard ceux de saint Vincent Ferrier, de saint Pierre d'Alcantara, et d'autres du même genre. Ximénès en avait fait publier un certain nombre, ayant soin de faire traduire en espagnol ceux qui étaient écrits en latin : cinquante ans après lui ils avaient disparu ; d'ailleurs la masse ne savait pas lire et les lettrés ne savaient pas comprendre [1]. Cette foi vive, héritage des aïeux, se consumait elle-même dans des cœurs fidèles, mais inertes, dans des esprits pieux, mais restés au dernier degré de l'ignorance, ne demandant qu'à croire, et ne sachant pas même prier ! Quel secours pour eux, mais aussi quel écueil que le mysticisme avec ses élans divins, ses promesses généreuses et irréalisables, ses rayons de consolante et trompeuse lumière !

Cette tendance n'était que trop favorisée par la terreur que fit règner l'Inquisition à l'époque de la Réforme. Mystique lui-même, mais mystique contenu,

1 M. Hefele, *op. cit.*, p. 125. — V. Sainte Thérèse, *Vida*, c. 1, 3, 7 et *passim*.

Louis de Grenade a vu clair dans cette situation : la preuve en est fournie par tous ses écrits, où le côté pratique est fort étendu, à ce point qu'on est d'abord surpris des minutieux détails auxquels il ne dédaigne pas de descendre : exercices de méditations, modèles d'oraisons, thèmes préparés à l'avance pour faciliter la besogne ; elle l'est surtout par le *Guide des pécheurs,* où ce caractère, plus apparent que partout ailleurs, explique à la fois la condamnation du livre par le Saint-Office et le succès dont il jouit longtemps dans le public. S'il a eu, en effet, pendant des années, la vogue de l'*Imitation*, il ne lui ressemble pas de tous points. L'*Imitation*, quoique convenant à tous les fidèles, s'adresse de préférence aux âmes vouées à la vie du cloître ; elle nourrit en elles cette passion qui mène au renoncement, et les laisse avec un désir unique et brûlant, celui de marcher seules avec Dieu. La science n'est plus rien que l'objet d'un dédain pieux ; l'âme ne veut savoir de la vie terrestre que ce qu'il est impossible d'en ignorer. C'est le livre du moine, de l'exilé, *tene te tanquam exulem et peregrinum super terram ;* le petit livre avec lequel on goûtera le repos dans un petit coin, *in angello cum libello.* Une grande sobriété dans la forme, de la douceur, un charme inexprimable et inimitable, voilà ce qui le distingue : point de théories, point de recherche savante, rien qui sente l'école.

On n'en peut pas dire autant du *Guide des pécheurs.* Il est destiné à tout le monde, *toda suerte de personas spirituales y no spirituales ;* les parents y pourront apprendre à lire à leurs enfants, et les hommes qui ont dans l'Eglise la charge d'instruire les peuples y

puiseront d'utiles secours[1]. C'est par ce côté que se dévoile le but du livre : prédication morale, instruction pour l'esprit autant que pour le cœur, véritable « guide » des intelligences. Assurément, Louis de Grenade, qui a traduit l'*Imitation,* s'est inspiré plus d'une fois de son admirable modèle ; mais s'il le développe, c'est sous le rapport de l'idée plutôt que du sentiment. L'onction ne déborde pas, elle est érudite ; au lieu des élans d'une âme émue, oublieuse de la terre et d'elle-même, on rencontre des citations, des exemples, un luxe de savoir, mais sans aridité et sans lourdeur. Ce fut sans doute une des causes de son grand succès : répondant à un sentiment profond et sincère, satisfaisant à de vifs besoins religieux, la *Guia* éclairait sans rebuter, touchait sans effrayer. Remarquable exemple du sage tempérament que sut garder Louis de Grenade : en servant la religion, il se préservait et cherchait à préserver autrui des excès d'une mysticité outrée, et il sentait que pour cela les lumières de l'intelligence n'étaient point méprisables. Mais favoriser, même dans la plus étroite mesure, le développement intellectuel au point de vue religieux, n'entrait pas dans le plan de conduite de l'Inquisition. Quoi de surprenant dès lors que le *Guide des pécheurs* ait porté ombrage à une puissance plus facile aux soupçons qu'aux scrupules, qui voulait tout voir et tout faire, même la religion, et qui volontiers eût étouffé toutes les voix pour ne laisser entendre que la

1 *Guia de Pecadores, compuesta por el R. P. Fray Luis de Granada,* Salamanque, 1568. Prólogo, p. 7, 8. — Cf. *Memorial de la vida christiana,* prólogo.

sienne? Ce ne fut pas sa tendance au mysticisme qui inquiéta ; ce fut bien plutôt son appareil trop savant, son langage trop clair et sollicitant trop vivement l'attention.

On jugeait sans doute que Louis de Grenade n'était que trop pénétré de l'esprit de son Ordre, et l'appliquait indiscrètement. Plein de confiance dans les services que cet Ordre était à même de rendre en propageant la parole de Dieu, le zélé dominicain s'occupait de le réformer, convaincu, comme beaucoup de catholiques l'étaient alors, que rétablir les instituts monastiques dans leur intégrité et leur splendeur primitives était le meilleur moyen de travailler au salut de tous et d'entretenir le zèle de la foi. Six volumes de *Sermons*, joints à une *Rhétorique ecclésiastique* et à des *Lieux communs de théologie et de morale*, attestent qu'il prenait au sérieux les obligations que lui imposait la robe des Frères Prêcheurs; et s'il refusa de l'échanger contre la pourpre romaine et le rochet épiscopal, c'est que (à part son humilité que je ne conteste pas) il n'avait rien à y gagner. Prêcher, écrire, diriger les âmes, telle fut sa vie et sa vocation ; simple moine, sermonnaire et théologien, il se sentait plus apte à servir l'Eglise et, au besoin, à la défendre. Mais au moyen de quelles armes? C'est en cela qu'il se sépare de ceux qui étaient à la tête du catholicisme espagnol et se croyaient seuls en mesure de le conduire et de le protéger. Il ne s'accorde avec eux ni sur la nature du danger ni sur celle du remède. Le danger, il le voit moins dans la Réforme que dans la direction irréfléchie qu'avait prise, et depuis longtemps, le sentiment

religieux parmi les masses ; dans ce mysticisme inférieur, aussi funeste en ses égarements que le pur et vrai mysticisme lui paraissait sublime et fécond. Le remède, il le voit non dans les bûchers, mais dans une sage culture des esprits, estimant qu'il suffit de les éclairer, de les diriger, mission spéciale de l'Ordre des Prédicateurs. Il semble que l'âme espagnole lui offrît une matière riche et favorable entre toutes, n'attendant qu'un ouvrier qui mît en œuvre, au profit de la foi, ses vertus latentes et ses dispositions natives.

Tel est, si je ne me trompe, le jour sous lequel il convient de considérer Louis de Grenade. C'est pourquoi je n'ai pas craint de m'arrêter sur ce qui précède ; on n'en comprendra que mieux maintenant le but qu'il s'était proposé et auquel tendent tous ses écrits, non pas seulement de tracer le portrait idéal du chrétien, comme Cicéron celui de l'orateur, mais d'en produire la vivante image et de la réaliser sur la terre [1].

II.

Qu'est-ce que cet idéal ? Et d'abord qu'est-ce que l'homme ? L'image de Dieu par la volonté et la raison : par la volonté, qui d'essence aime le bien ; par la raison, qui est pourvue de l'idée du bien, et

1 *Guia*, lib. II, *ad fin.* : « formar un hombre perfecto y evangelico. » — Cf. *Mem.*, prólogo.

faite pour le vrai. S'écarter de la raison, c'est manquer à l'ordre, et rien n'est « plus conforme à l'excellence de la créature raisonnable que de vivre dans l'ordre, c'est-à-dire selon la raison. » Celle-ci est « la lumière naturelle que Dieu nous a donnée en nous créant : » de là vient que « les choses intelligibles perfectionnent d'autant plus l'entendement qui les regarde qu'elles sont plus parfaites ; » de là vient encore que, par les seules forces de la raison, on peut connaître l'existence de Dieu, en fournir des preuves, démontrer la création et la Providence : *Hæc autem veritas lumine naturali ministratur* [1].

Qu'est-ce que Dieu? Dieu est le souverain bien. Il est, car il est parfait [2]. Tout ce qui est bon doit avoir l'être, *a fortiori* ce qu'il y a de meilleur. Il est la raison parfaite, car l'être raisonnable vaut mieux que l'être privé de raison ; il est parfaitement heureux, car la vie heureuse est préférable à celle qui ne l'est pas ; il est au-delà du temps et de l'étendue, car ce qu'il y a de plus grand et de meilleur n'a pas de limites. Il est « la mesure de tous les êtres, » qui tous ont quelque chose de lui, mais sont d'autant plus nobles qu'ils tiennent à lui de plus près. Il est « essentiellement amour et bonté, » partant la source féconde du bonheur et de la vie. Il crée, il se commu-

1 *Catechismus major*, lib. I, c. 3 (*R. P. F. Ludovici Granatensis opera*, édit. Antu, Cologne, 1628), t. I, p. 117. *Guia*, I, 16, 18 ; *Memorial*, VI ; *Tratado de oracion*, parte III. — Cf. Arist., *De anim.*, III.

2 Cf. Bossuet, *Elévations*, I : « Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas? »

nique parce qu'il est bon [1]. Il est la cause éternelle et nécessaire, l'éternel et immobile moteur de tout ce qui existe. Comment concevoir qu'il ne soit pas? S'il n'était pas, rien ne serait. Sagesse infinie, il contient en soi, dans l'unité de son essence, les exemplaires éternels des choses, « formes et idées parfaites d'où sont émanées les espèces et les formes de toutes les choses créées que nous voyons et que nous ne voyons pas, en sorte qu'il n'y en a pas une qui n'ait en lui son modèlo et son type à la ressemblance duquel elle a été produite. » Il est « la raison et l'ordre des choses, » « soleil invisible des esprits qui reçoivent de lui toute leur lumière, aux rayons duquel ils conçoivent tout ce qu'ils sont capables de concevoir, » comme le soleil visible éclaire à nos yeux tous les objets [2]. Source du bien et du vrai, il est encore la source du beau; il est la beauté, « beauté qui surpasse tellement toutes les beautés visibles, que la plus parfaite n'est que laideur et difformité devant elle, » dont « la seule vue peut rendre parfaitement heureuses les intelligences célestes,

1 *Adicion. Mem.*, tratado II. — Cf. Platon, *le Timée*, trad. Cousin, t. XII, p. 195 : « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes les choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. »

2 *Mem.*, liv. VII, p. 300-304; *Guia*, liv. I, c. 1, p. 2, 3; c. 3. — Cf. Fénelon, *Existence de Dieu*, 1re partie, ch. 4 : « Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous..., comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil... Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps... Où est-elle cette vive lumière qui illumine tout homme venant en ce monde?... Où est-elle

remplir toute leur capacité d'aimer, » suffire à la félicité de Dieu lui-même, laquelle consiste « à la contempler et à en jouir; » seule beauté réelle, car seule elle est éternelle, immuable, souveraine. La contempler et l'aimer, cette beauté « qui attire à soi les cœurs de ceux qui la regardent, » voilà la sagesse et le bonheur auxquels la créature peut prétendre dès cette vie [1].

C'est pour avoir exposé cette « science de l'amour » que Platon a mérité d'être appelé « le divin. » Il avait compris, en effet, que le bien étant la fin des êtres, et Dieu étant le souverain bien en même temps que la souveraine beauté, tout ce qui a de l'être tend à lui par amour et pour participer de sa perfection. La matière elle-même, « dénuée d'un être propre, » aspire à l'être pour avoir quelque ressemblance avec lui : si elle est capable d'amour, que sera-ce de l'homme, qui a la raison pour le connaître et la volonté pour l'aimer? Oui, il s'est trouvé, dès l'antiquité, un Platon pour parler le même langage par la bouche de Socrate, pour « reconnaître que celui qui contemplera cette beauté, l'aimera, l'imitera,

cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? » — Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II, 6 : « L'homme n'est point à lui-même sa véritable lumière... C'est Dieu qui est proprement la lumière de l'esprit et le père des lumières... En un mot, c'est la véritable lumière qui éclaire tous ceux qui viennent au monde. » — Bossuet, *op. cit.*, ch. 4, § 5 : « Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles (les idées) subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive. »

1 *Adicion.* tratado II, p. 417-419. *Mem.*, lib. VII, p. 304. *Guia*, lib. I, c. 1, p. 3. — Cf. Platon, *la République*, *le Banquet*.

méprisera pour l'amour d'elle toutes les choses qui paraissent belles et aimables dans ce monde ; celui-là seul sera si parfaitement sage et heureux, que rien ne lui manquera de ce qui est nécessaire pour être comblé d'une entière félicité dès cette vie... Quel chrétien ne sera pas étonné de voir recueillie dans ces paroles d'un païen une des parties les plus excellentes de la sagesse chrétienne, puisqu'elles nous découvrent d'un côté la fin où doit tendre notre vie, et de l'autre le moyen par lequel on y peut arriver, c'est-à-dire le mépris des choses que le monde trouve les plus belles et qu'il aime le plus passionnément ? » La fin de la créature raisonnable est donc la contemplation et l'amour de la parfaite beauté, et la possession du souverain bien par l'union d'amour; car il n'est pas de science qui satisfasse son intelligence tant qu'il reste quelque chose à connaître au-delà, pas d'amour qui satisfasse son cœur tant que l'objet n'en est pas infini : « Dieu seul en est capable, Dieu pour lequel il a été créé. »

Mais qui lui donnera les moyens d'y parvenir? L'étude ou la prière ? Sans doute, à considérer ce désir naturel de savoir qui est en nous, on n'imagine pas pour l'être raisonnable une occupation plus utile que l'étude, ni « plus digne de lui. » L'ignorance est funeste, mais le désir de la science devient bientôt excessif; il absorbe toute la vie; il distrait de la prière, il enlève « les affections douces et la tendresse du cœur » nécessaires pour s'approcher de Dieu, et, à moins d'être gouverné avec infiniment de prudence, il met obstacle aux progrès de la spiritualité. C'est une « tentation séduisante, » mais une

tentation, et il faut savoir s'en défendre. Réduite à elle-même, la raison trébuche ; l'entendement est aveuglé, la volonté faible, la mémoire égarée, l'imagination inquiète, l'appétit déréglé. A quoi sert alors la raison, quand elle devient l'esclave de la chair? En vain on la perfectionne par l'étude et la science, en vain elle acquiert de nouvelles lumières par les connaissances dont elle s'enrichit ; elle demeure toujours imparfaite et bornée. Ses yeux sont excellents pour les choses humaines, ils sont aveugles pour les choses divines, à moins d'être secondés par ceux de la foi [1].

La philosophie n'est pas sans valeur, et à ceux qui demandent quelle est son utilité, on répond comme ce philosophe ancien à un père de famille : « Quand ton fils sera assis au théâtre, ce ne sera pas une pierre sur une autre pierre. » Son principal dessein a toujours été « de découvrir aux hommes les dangers où ils sont exposés dans le cours de cette vie, et de leur donner des préceptes pour les éviter ; » elle les porte d'ailleurs au mépris des choses humaines, à la recherche et à l'amour de la vérité et du bien [2]. Elle est la conseillère de la vie, mais que de fois son ambition échoue ! Elle pèche toujours par quelque endroit, comme tout ce qui est purement humain. Qu'elle essaie de pénétrer dans les profondeurs de l'Etre infini, elle sera bien forcée d'avouer sa faiblesse, et que le silence est la seule manière de l'honorer. « O Dieu ! nulle de vos créatures n'est capable

1 *Mem.*, lib. VI, p. 255, 256. *Tratado de oracion*, part. II, c. 4.
2 *Adic. Mem.*, tratado II, p. 442. *Mem.*, lib. IV, c. 2, p. 106.

de vous comprendre : les sens ne sauraient atteindre jusqu'à vous ; l'imagination, l'opinion, la science, aucune puissance créée ne peuvent aller jusque-là... Et comme s'il se rencontrait une mer qui n'eût point de fond, après être descendu l'espace de dix millions de lieues, ce serait un travail inutile de prétendre la pénétrer : ainsi, après que l'esprit de l'homme aura fait tous ses efforts pour sonder l'abîme de vos grandeurs, il lui restera toujours des espaces infinis à découvrir, et où la portée de son esprit n'atteindra jamais... C'est une vérité si constante, que l'orgueil des philosophes n'ose pas la contester, et elle a inspiré à l'un d'eux telles paroles qui mériteraient d'être sorties de la bouche d'un chrétien. Il n'est point d'esprit, dit Platon, qui puisse concevoir ce que c'est que Dieu, point d'éloquence qui le puisse exprimer. Si l'on en veut parler, on pourra dire quelque chose de ce qui est en lui, mais non pas l'exprimer lui-même. On pourra dire qu'il est la cause des causes, mais non pas quel il est ni comment il est. Car nous connaissons les choses par l'idée que nous en avons, nous les entendons comme nous nous entendons nous-mêmes et d'après les forces de notre intelligence : de là vient que s'il s'agit d'un être qui surpasse notre nature, nous ne pouvons le connaître et encore moins discerner comment il est... Si un philosophe, sans être éclairé des lumières de la foi, a si bien parlé de vous, qu'en doivent dire, Seigneur, les hommes qui ont reçu les témoignages de vos sacrés oracles ?... Expliqueront-ils ce que c'est qu'un Dieu ? Lui seul le sait et lui seul l'a dit par la parole éternelle qu'il a proférée. Comment dirai-je donc, ô

mon Dieu, ce que vous êtes? Je dirai ce que vous avez dit au prophète : *Je suis celui qui suis*[1]. »

C'est que la science des sages n'est pas celle des saints, et n'enseigne pas « la voie, la vérité et la vie. » Des ignorants ravissent le ciel, et nous, avec toute notre science, nous restons ensevelis dans la chair et le sang ! Ce qu'il importe de connaître, c'est Dieu, et Dieu seul : pour le connaître, il faut deux choses, l'aimer et se connaître soi-même.

Se connaître, c'est se mépriser. Au regard de Dieu, l'homme est un néant. Tant qu'il s'aime et s'estime, il demeure loin de Dieu : pour être à lui, il faut n'appartenir ni à soi, ni au monde, « abattre, comme le paon qui regarde ses pieds, la roue de sa vanité, » réprimer l'orgueil, renoncer à la volonté, détruire l'amour-propre[2]. Depuis la chute originelle, l'homme s'aime plus qu'il n'aime son Dieu : le péché est un adultère. Il n'y a point place dans la même âme pour les deux amours. « Platon dit excellemment que celui qui aime véritablement est mort pour soi, n'a plus de vie que pour ce qu'il aime. » La connaissance de soi-même n'est pas, pour remporter cette victoire, d'un médiocre secours,

1 *Mem.*, lib. VII, p. 304, 305; *Adic.* trat. II, c. XXII, p. 392. *Guia*, I, 1. — Cf. Platon, *Timée*, trad. Cousin, t. XII, p. 28 : « Il est difficile de trouver l'auteur et le père du monde, et quand on l'a trouvé, il est impossible de le faire connaître aux autres. » V. aussi Plotin, *Enn.*, VI, liv. VIII, § 2, t. 3, p. 514, et S. August., *De Trinit.*, VII, 5.

2 *Mem.*, lib. VI, p. 256 ; lib. VII, c. V, p. 282. *Adicion.* trat. II, p. 532 et sq. Louis de Grenade distingue philosophiquement l'amour-propre de l'amour de soi, principe de la sensibilité et condition de la vie : « L'amour que l'on a pour soi n'est pas toujours mauvais; il est quelquefois bon et nécessaire pour la conservation de la vie. »

puisqu'elle est le fondement de l'humilité, et, à ce titre, « la plus haute et la plus parfaite philosophie. » Elle aide à dépouiller le vieil homme, condition première pour revêtir l'homme nouveau, l'homme « spirituel et divin,» l'homme qui deviendra « un Dieu, » puisque c'est le propre de l'amour de transformer l'amant en l'aimé [1]. C'est ainsi qu'il passera de la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu, car il ne saurait le connaître qu'en se rapprochant de lui, que dis-je? en devenant lui par l'amour : il le découvrira dans son propre cœur, devenu humble et aimant. « Je vous ai connue bien tard, ô beauté éternelle! Je vous ai aimée bien tard, éternelle bonté! Je vous cherchais, ô mon unique repos, et ne vous trouvais point, parce que je ne savais où vous chercher. Je vous cherchais au dehors, et vous demeurez dans les choses intérieures. J'errais par les chemins et les places publiques, et je ne trouvais nulle part le repos que je cherchais, parce que je cherchais hors de moi ce qui est en moi. J'ai demandé à la terre : Est-ce vous qui êtes mon Dieu? Et elle m'a répondu : Cherchez-le au-dessus de moi, car je ne suis point votre Dieu. J'ai demandé à l'air et au feu : Est-ce vous qui êtes mon Dieu? Et ils m'ont répondu : Montez au-dessus de nous, car nous ne sommes pas votre Dieu. J'ai demandé au soleil, à la lune et aux étoiles : Est-ce vous qui êtes mon Dieu? Et ils m'ont répondu : Allez encore au-dessus de nous, car nous ne sommes pas votre Dieu. J'ai interrogé toutes les

1 *Adicion.* trat. II, c. XVI. Trat. I, c. VII. *Memor.* lib. II, c. XII, p. 56; lib. VI; lib. VII, c. VI. *Guia,* lib. II, c. IV, p. 286 et sq.

créatures, et toutes m'ont répondu hautement : Celui qui nous a créées est votre Dieu et votre Maître. — Apprenez-moi donc où je le pourrai trouver, montrez-le-moi. — Et elles m'ont répondu : Votre Dieu est partout, cherchez-le en vous-même ; il remplit le ciel et la terre, mais il remplit aussi votre cœur. Je me suis tourné vers mon cœur, et j'ai dit à mon Dieu : Comment avez-vous pu entrer ici, ô mon Dieu ? Qui vous en a ouvert le passage, ô mon doux amour ? Je l'ai demandé à mes yeux, et ils m'ont répondu : S'il n'a pas de couleur, nous n'avons pu lui donner l'entrée. Je l'ai demandé à mes oreilles, et elles m'ont répondu : S'il n'est point un son, nous n'avons pu le recevoir. Je l'ai demandé à mes autres sens, et ils m'ont répondu : S'il n'est point sensible, comment aurions-nous pu en être impressionnés ? Ainsi, Seigneur, vous étiez en moi, et mes sens ne le savaient pas, car quoique vous fussiez véritablement en mon âme, vous n'y étiez point entré par la porte des sens. Vous êtes une lumière qui brille sans que la vue la perçoive ; vous êtes une voix qui se fait entendre sans que l'air en soit frappé ; vous êtes un goût et une saveur qui plaisent sans affecter le palais ; vous êtes un parfum qui flatte et fortifie tout ensemble, sans qu'il arrive à l'odorat ; et si vous nous touchez par vos chastes embrassements, nous ne les sentons pas, — et ne pouvons nous en détacher. Qui êtes-vous donc, ô mon Dieu ? Où êtes-vous, ô ma lumière ? Où êtes-vous, ô mon espérance ? Je l'ai demandé, et on m'a répondu : Montez au plus haut de votre cœur, et vous y trouverez Dieu [1]. »

1 *Adicion*. Trat. II, p. 439. — S. Augustin, *Confess.*, VI, X, XI.

On l'y trouve, en effet, mais par les mouvements de la volonté embrasée du feu de l'amour, et non par le stérile effort de la pensée. L'entendement considère les choses, la volonté s'y attache ; aussi l'action de la volonté est-elle beaucoup plus considérable que celle de l'esprit, et plus utile. Que la raison puisse aider la volonté, en lui montrant son objet et son chemin, on ne le nie pas, mais combien cher ce service n'est-il point payé ! L'âme n'a qu'une puissance limitée : si elle l'applique tout entière à l'entendement, la volonté languit et s'éteint. Le travail des mains n'est pas un empêchement aux affections du cœur : il n'en est pas de même du travail de l'intelligence qui absorbe pour elle tout le meilleur de notre être. Ainsi la science et la prière se disputent le cœur de l'homme : le choix est-il douteux? L'amour dépasse de beaucoup l'intelligence, et le progrès de l'homme est d'aimer Dieu plutôt que de le comprendre. Il le comprend comme il peut, imparfaitement, et ne le voit qu'à travers un voile : il l'aime tel qu'il est. L'entendement accommode son objet à sa nature bornée, l'amour ne fait qu'un du sujet et de l'objet ; par l'entendement, l'homme ne voit qu'un Dieu rapetissé à sa taille, par l'amour il le possède tout entier. Aussi vaut-il mieux aimer les choses divines que les connaître, connaître les choses humaines que les aimer. Connaître celles-ci, c'est les ennoblir pour les proportionner à notre entendement ; les aimer, c'est nous avilir par des amours indignes. Connaître celles-là, c'est les abaisser à notre portée sans profit pour nous ; les aimer, c'est nous élever jusqu'à elles, participer de leur infinité et de leur perfection. *Celui qui*

aime a accompli la loi. De toute l'Ecriture, un seul mot est à retenir, qui la résume, celui d'amour. L'amour est semblable à Dieu, noble, généreux, doux, sage, invincible; il blesse et guérit, tue et vivifie: « Aimer Dieu actuellement est le plus sublime de tous les actes qui aient lieu en ce monde. » La prière est donc bien supérieure à l'étude, comme la contemplation à l'action : « Marie avait choisi la meilleure part, » — comme la théologie mystique, « connaissance de Dieu par l'amour, » à la théologie scolastique; « connaissance de Dieu par l'entendement[1]. »

Prier, ce n'est pas seulement parler à Dieu de la bouche et à genoux, c'est le chercher, s'élancer vers lui, être en sa présence, « s'élever au-dessus de soi-même et de toutes les choses créées, s'unir à lui et s'abîmer dans cet océan d'amour. » Toute bonne pensée, toute élévation du cœur, toute sainte affection, tout désir de Dieu, est une prière. « L'oraison est comme une sortie de l'âme pour aller au devant de Dieu qui vient à elle, l'attire à soi comme à son nid, la loge en lui comme en son temple pour qu'elle puisse le posséder, l'aimer et jouir de ses faveurs les plus signalées. L'âme est en présence de Dieu, et Dieu en présence de l'âme... Elle est une nourriture de l'esprit, un embrassement divin rempli de délices, un baiser de paix entre l'Epoux et l'Epouse, un sabbat spirituel où Dieu se repose avec elle... C'est un clair miroir dans lequel nous voyons Dieu et nous nous connaissons nous-mêmes avec tous nos défauts

1 *Memor.*, lib. VI, c. III; VII, c. I. *Adic.* trat. I, c. I; trat. II, c. X, II. *Trat. de oracion*, lib. II, c. IX; parte II, c. IV; parte III, *passim.*

et toutes nos misères... C'est la porte royale par laquelle on entre dans le cœur de Dieu... » Elle exige la retraite et le silence : qu'on se recueille en soi-même « comme en un secret oratoire, » en « un désert ; » qu'on échappe au monde pour « converser avec Dieu [1]. » Quelle vie plus sainte et plus heureuse que celle des religieux du désert, morts au monde et à leur corps ? Elle est l'image du bonheur parfait dont l'âme a soif, c'est par elle que le sage ressemble à Dieu, car elle est déjà un pas hors de ce monde, elle est « la mort philosophique [2]. »

Il est malaisé d'en expliquer les effets à ceux qui ne les ont pas éprouvés. Toutefois, en analysant ces mystérieux phénomènes, on essaie de les suivre pas à pas dans leur marche ascensionnelle. C'est d'abord une connaissance réelle et expérimentale de Dieu et de ses attributs moraux ; elle réside dans l'entendement. L'entendement la présente à la volonté comme son objet, et fait naître en elle un brûlant amour, qui l'enflamme et la réjouit, dont les feux sont d'une in-

1 *Trat. de orac.*, parte II, c. III ; parte III, *passim. Memor.*, lib. V, c. I, p. 133 ; c. II, p. 139 ; lib. IV, c. I ; lib. VI, p. 214. *Adic.*, trat. II, c. X. *Guia*, lib. I, c. XV. *Catechismus major*, lib. III, p. 367 et sq. — Cf. Marc-Aurèle, *Pensées* : « On se cherche des retraites, chaumières rustiques, rivages des mers, montagnes... Retire-toi plutôt en toi-même. — C'est au-dedans de toi qu'il faut regarder : là est la source du bien, source intarissable, pourvu que tu creuses toujours. — Comprends enfin qu'il y a en toi-même quelque chose d'excellent et de divin, et qu'il faut vivre dans l'intime familiarité de celui qui a au dedans de nous son temple. »

2 *Loc. cit.* Porphyre fait la même distinction entre la « mort philosophique » et la mort naturelle. (*Principes de la théorie des intelligibles*, IX.)

finie douceur : « Cette joie est si grande, que bien que ressentie par l'esprit, elle rejaillit néanmoins sur la chair, en sorte que celle-ci, qui d'ordinaire ne prend plaisir qu'aux choses charnelles, se plaît aussi aux choses spirituelles, grâce à sa communication avec l'esprit. » Telle est l'excellence des choses spirituelles, que plus on les éprouve, plus on les souhaite : cette première expérience excite donc en l'âme un violent désir de Dieu ; elle languit et se dessèche, disant avec l'Epoux du Cantique : *Faites savoir à mon bien-aimé que je suis malade d'amour.* « Comme la biche blessée qui va portant dans son flanc la flèche du chasseur, elle court blessée d'amour, elle ne peut s'arrêter ni trouver de repos qu'elle n'ait rencontré cette source d'eau vive où elle a déjà puisé tant de délices. » Ce désir est satisfait (car Dieu ne l'inspire pas pour se refuser à le contenter) par une « plénitude » intérieure, un « rassasiement » spirituel, d'où naît une sainte « ivresse : » « l'âme y perd le souvenir de toute chose périssable, souvent elle s'y perd elle-même, plongée dans l'abîme de l'infinie bonté et des inconcevables douceurs de Dieu. » Dès lors elle ne craint plus rien, sa confiance est inébranlable, rien ne vient plus troubler son repos, son doux sommeil de paix et de vie « sur la poitrine du Seigneur [1]. » C'est « le royaume du ciel sur la terre, » un « paradis » qui nous est ouvert dès cette vallée d'exil, et qui nous fait souhaiter plus ardemment le jour de la délivrance. Cette vie, si éphémère, où « les

1 CF. sur ce sommeil de l'âme, Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, XXVI.

meilleurs jours s'enfuient les premiers, » cette vie, « songe d'une ombre, » est encore trop longue, et l'âme « se nourrit de larmes » parce que l'heure de la mort tarde à sonner [1].

Sans doute il ne faut pas exagérer la portée de ces jouissances spirituelles, ni les rechercher indiscrètement. Elles sont des récompenses et non pas des mérites, un moyen et non un but, des bienfaits divins et non Dieu même. Dieu y pourvoit comme il lui plaît : les désirer avec trop d'ardeur, c'est s'aimer soi-même sous couleur d'aimer Dieu, « travailler un moment pour mieux jouir du repos, et jeûner pour trouver les mets plus délicieux ; c'est préférer les dons au donateur, et mal user des bontés divines. » Erreur fréquente et d'autant plus dangereuse qu'on la discerne moins facilement, car « l'amour-propre, subtil et pénétrant de sa nature, s'insinue partout sans qu'on s'en aperçoive, » habile à se contenter et mêlant « quelque chose de charnel » à des joies qui devraient être « toutes pures. » La perfection réside dans les vertus plutôt que dans les molles tendresses, dans la résignation plutôt que dans la jouissance. Mais, cette réserve faite, la vie spirituelle a des délices dont rien n'approche et qui sont des aiguillons

1 *Guia*, lib. I, c. xv. Cf. sur le dégoût de la vie et le désir de la mort, *Vie de Porphyre*, par Eunape, I, 1 ; *Vie de Plotin*, par Porphyre, XI ; Proclus, *Comment. Alcib.*, t. II, p. 45 et sq. et 337 ; Marinus, *Vie de Proclus*, c. XII : « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller, disait Proclus, et puis qu'il meure. » — Marc-Aurèle, *Pensées*, IX, 5 : « Viens au plus vite, ô mort, de peur qu'à la fin je ne m'oublie moi-même ! » — Bossuet, *deuxième sermon sur la Purification* : « O mort, tu ne troubles pas mes desseins, mais tu les accomplis. Achève donc, ô mort favorable !... *Nunc dimittis.* »

bien puissants. Ceux qui les dédaignent ne les connaissent pas, et ne les ayant jamais connues, ils ont trop d'orgueil pour confesser qu'elles sont précieuses. Elles sont faites pour les humbles : ces superbes s'efforcent de les décrier et « de donner des choses de Dieu pour des effets imaginaires. » « Malheur à vous, puisque vous avez tant vécu sans goûter combien le Seigneur est doux; vous qui, pour mettre à couvert votre tiédeur, semez par le monde des erreurs pernicieuses..., qui usez si mal de la clef de la science, que vous n'entrez pas vous-mêmes dans le ciel. Vous ne permettez pas aux autres d'y entrer, vous leur en fermez la porte par de fausses maximes que votre manque de dévotion et votre paresse vous ont enseignées. Vous dites que les instructions que je donne ici aux âmes vous persuadent qu'il n'y a pas lieu de faire beaucoup d'estime des consolations spirituelles. Et je vous dis que ce que j'ai écrit ne regarde pas les tièdes comme vous... C'est ainsi que les mal intentionnés prennent la bonne doctrine; ils s'appliquent ce qui a été dit pour d'autres[1]. »

Toutefois, la vie active garde ses droits : aimer le prochain, le servir, se dévouer pour lui, c'est encore prier. Toutes les vertus se tiennent; les unes, plus intérieures et plus spirituelles, se ramènent à l'amour; les autres plus extérieures et plus visibles, se ramènent à la pratique. Les premières sont « plus excellentes et plus nécessaires » que les autres, c'est par l'esprit qu'on honore Dieu et qu'on s'élève à lui; mais « sans vouloir rien diminuer de leur dignité, »

1. *Trat. de orac.*; lib. II, c. IV. Cf. lib. I, et *Mem.*, lib. IV, VI.

elles ne suffisent pas, et les secondes s'y ajoutent comme étant leur manifestation extérieure. « Les unes sont comme l'esprit de la religion, les autres comme le corps ; et quoique le corps soit moins à estimer que l'esprit, il est néanmoins une partie importante de ce composé, et l'esprit en a besoin... L'homme n'est pas l'âme seulement, mais le corps et l'âme ensemble, parce que l'âme seule sans le corps ne fait pas l'homme entier, et que le corps sans l'âme n'est rien qu'un peu de terre : de même le christianisme n'est pas l'intérieur seul ni le seul extérieur, mais l'un et l'autre réunis [1]. »

Les actes du corps ne sont donc pas plus indifférents que ceux de l'esprit chez un être raisonnable et libre, capable de responsabilité et de mérite. Hors de la vérité, la liberté n'est pas, car elle consiste dans l'empire qu'on exerce sur les passions : saint Paul emprisonné était libre, l'insensé Alexandre foulant l'univers ne l'était pas. Elle n'est pas détruite par la grâce, et pourtant l'homme ne peut se passer de la grâce. Il est jeté sur la terre misérable et nu, sans vertu et sans force, réduit à « tendre la main » à son maître, son père et son Dieu ; mais ce fier « men-

1 *Guia*, lib. II, c. XIX, XX, et sq. *Mem.*, lib. IV, c. IV; lib. VII, c. 7. — Le passage cité, et un autre où Louis de Grenade insiste sur la nécessité des cérémonies extérieures de la vie religieuse, indiquent le dessein de combattre le luthéranisme sur la question du culte extérieur (il y revient dans le *Trat. de oracion*, lib. II, c. V, p. 437); mais cette allusion n'est pas son but principal. Ce qu'il veut, c'est surtout de préserver la vie spirituelle des excès de la mysticité, si funestes à la morale. On voit en d'autres endroits ce qu'il pense de la pratique sans l'esprit, et de l'usage immodéré des sacrements (*Trat. de oracion*, loc. cit., p. 451, 452, 445).

diant » (n'est-ce pas là une comparaison bien espagnole ?) a retenu quelque chose de sa grandeur déchue : la raison et la liberté. L'usage ordinaire du péché affaiblit le libre arbitre sans l'anéantir ; la grâce nous sauve et nous justifie, mais « l'homme ne se sanctifie pas sans l'homme : » Dieu ne supprime pas devant l'activité humaine le champ ouvert à l'effort et au mérite. De même, quoiqu'il soit « le seul et vrai docteur qui enseigne les ignorants, » il ne s'adresse pas toujours directement à la créature, il veut que ses ministres lui parlent en son nom et soient écoutés comme lui-même. Les plus sublimes progrès dans la spiritualité ne la dispensent pas de les consulter et de se soumettre à leurs avis : l'exercice de la raison individuelle est condamné en matière religieuse. Plus ils ont de science et de vertu, plus ils sont recommandables, mais leur caractère est toujours sacré, et il n'appartient pas au fidèle de les juger, ni même de s'enquérir s'ils sont hommes de bien ou s'ils ne le sont pas : allusion et leçon à l'adresse du clergé dont le relâchement pouvait discréditer l'Église, mais leçon indirecte, allusion voilée, tandis que le précepte est formel : Louis de Grenade ne veut pas que le vulgaire ait seulement une opinion à cet égard, il jette le manteau sur le corps de Noé[1].

1 *Tratado de oracion*, lib. II, p. 438, 439, 444; *Parte* III, p. 482. *Guia*, lib. I, c. 5, 18. *Mem.*, VI. *Adic.*, trat. I, c. 2.

III.

Rassemblons tous ces traits qui doivent concourir à former une figure unique : que sera cet homme sorti des mains de Louis de Grenade? Un chrétien? ce n'est pas assez dire : s'il a les vertus essentielles du chrétien, elles ne sont pas en équilibre ; quelques-unes, spécialement cultivées, le mènent à un détachement plus absolu, à une contemplation plus rêveuse et plus oisive que ne le commande le christianisme. Il sera donc un mystique chrétien. Mais sera-ce l'*idiota* que rêvait Gerson? Il connaît trop Platon, il est trop enchanté de la poésie et de l'éloquence ; ou bien le penseur, dégoûté de la science et du monde, et se réfugiant, après expérience, dans le *vanitas vanitatum?* Il n'a pas assez philosophé pour en être venu à ce mépris de la philosophie. Il tiendra un peu de l'un et de l'autre, sans être exclusivement l'un ni l'autre, comme il arrive quand on fuit les extrêmes et qu'on tente de concilier les inconciliables. Il ne représente donc pas un type uniforme et d'une seule pièce, mais une physionomie complexe et multiple, où le ton dominant n'absorbe pas les nuances délicates. Si telle était l'impression produite sur le lecteur par l'exposé qui précède, je ne chercherais pas à l'atténuer, car elle serait fidèle, et lui permettrait de juger exactement Louis de Grenade, mystique de vocation, fort lettré, volontiers moraliste, et à demi philosophe.

Mystique avant tout, non pas pourtant « le pre-

mier mystique du monde, » comme l'a appelé avec abus de l'hyperbole M. Donoso Cortès. Il l'est, non seulement par la peinture banale de l'amour divin, par les vagues élans d'une adoration attendrie, comme tant de mystiques à la suite ; il l'est par la manière dont il entend la nature divine et la nature humaine, par les rapports qu'il établit entre le Créateur et la créature, par la fin qu'il assigne à l'homme, par le chemin qu'il lui trace. Ce chrétien parfait qu'il entreprend de former, ce n'est pas assez qu'il « se sauve dans la vie commune : » il veut qu'il embrasse « la vie angélique et surnaturelle[1] » et qu'il la vive dès ce monde. La charité qui la rend possible est la première des vertus. Dans le catholicisme, il est surtout frappé de la part qui est faite à l'amour et c'est le contraire qui le frappe dans le protestantisme[2].

L'amour est, selon lui, l'arme la plus noble et la plus efficace du catholicisme contre ses adversaires. Idée remarquable en un siècle de sang et de ruines, où l'épée de Charles-Quint avait paru à la papauté la meilleure sauvegarde de l'Eglise, comme les « autos da fe » à l'Inquisition ; commune à tous les mystiques espagnols, elle éclatera dans tout son jour avec sainte Thérèse. C'est qu'à ses yeux, l'amour est la vie même du catholicisme : un autre dominicain, qui a restauré de nos jours et en France la gloire avec l'habit de son Ordre, pensait comme lui sur ce point : « Qui a la vie la donne, écrivait Lacordaire[3] ; qui a

1 *Mem.*, lib. VI, c. 1.
2 « Prétendre fonder une religion sans la charité, c'est vouloir former un corps vivant et agissant sans âme. » (*Mem.*, lib. IV, c. 4.)
3 *Lettre sur le Saint-Siége.*

l'amour le répande ; qui a le secret le dise à tous ! Alors commenceront des temps nouveaux, avec une nouvelle effusion de richesses ; et la richesse, ce n'est ni l'or ni l'argent... La richesse, il n'y en a qu'une, et c'est l'amour. De Dieu à l'homme, de la terre au ciel, l'amour seul unit et remplit tout : il est le commencement, le milieu et la fin des choses. Qui aime sait, qui aime vit, qui aime se dévoue, qui aime est content, et une goutte d'amour mise dans la balance avec tout l'univers, l'emporterait comme la tempête ferait d'un brin de paille. » — « La perfection de la vie chrétienne, avait déjà dit Louis de Grenade, dépend de la charité, et cette vie sera d'autant plus parfaite que la charité sera plus grande et plus relevée. » Or les cœurs s'ouvrent à cette féconde influence, « laquelle n'est pas un ouvrage de la chair et du sang, mais de l'esprit de Dieu, dont la douceur et la bénignité commencent à se faire sentir. C'est un signe des plus évidents que la charité arrive à sa perfection [1].» Ainsi, pour tous les deux, là est l'essence du catholicisme, la source éternellement féconde où il doit alimenter sa force. Seulement, le P. Lacordaire appelle de ses vœux un triomphe qu'il ne voit pas encore réalisé : Louis de Grenade, au milieu du mouvement mystique qui s'opérait à son époque en Espagne, et qui n'avait rien d'hostile ni de fâcheux à l'orthodoxie, à la condition d'être sagement conduit, croit en apercevoir déjà les plus sûrs indices et les premiers progrès.

Il est aisé de suivre, dans ses principaux ouvrages,

1 *Mem.*, lib. VII, c. 1, 7.

le développement graduel de l'idée mystique. Le premier par la date, le *Traité de l'oraison*, en contient, parmi d'autres passages significatifs, une très vive défense que j'ai citée plus haut. *Le Guide des pécheurs*, malgré la forme que j'ai signalée, est loin d'être anti-mystique : noyé, en plusieurs endroits, sous la profusion des procédés scolastiques et oratoires, le mysticisme s'y montre en pleine lumière au chapitre xv[e] du 1[er] livre, chapitre d'autant plus remarquable que le ton général est plus sobre. Le ravissement et l'extase, l'infinie douceur des choses de Dieu y sont manifestement célébrés. Dans les derniers livres du *Mémorial*, et dans les *Additions* à ce *Mémorial*, Louis de Grenade donne carrière à son mysticisme, soit que le sentiment s'en fortifiât chez lui à mesure que l'expérience d'une plus longue vie le détachait davantage de la terre, soit plutôt (car il était mystique d'instinct) qu'il se sentît plus libre loin de l'œil du Saint-Office, dans la manifestation de sa pensée (il était alors à Lisbonne). Enfin dans le *Catéchisme majeur*, ou *Introduction au symbole de la foi* (1582), ouvrage d'érudition destiné à une démonstration en forme des principales vérités enseignées par l'Eglise, le même souffle se fait encore sentir, notamment dans un éloge de la vie ascétique et des Pères du désert. Le mysticisme de Louis de Grenade est donc tempéré par les nécessités du temps, par l'esprit de son Ordre, par l'étude et par la hauteur philosophique de son intelligence : toutes causes qui, tout en le modérant, sont loin de le détruire, et qui lui donnent seulement plus de valeur et de sécurité.

On ne saurait méconnaître sa grande érudition, ni

son goût, à grand'peine dissimulé, pour les lettres humaines. Il aime l'étude et la science, il en est charmé; il puise des deux mains à la source, non parfois sans quelques scrupules, bien qu'il ne les ait pas poussés aussi loin que saint Jérôme, rêvant que Jésus-Christ l'appelait, par reproche, « cicéronien » et non « chrétien. » Les souvenirs et les citations des deux antiquités se pressent sous sa plume, et il est rare qu'il se trompe; il nomme Aristote, Virgile, Plotin, Galien, Sénèque, Appien, Pindare, Cicéron, aussi fréquemment que saint Thomas, saint Augustin, saint Bernard, les évangélistes et les prophètes. Il n'hésite pas à proposer les anciens sages pour modèles, habile à leur emprunter leurs meilleures maximes pour exciter les chrétiens à la vie spirituelle. Il sait ce que la foi gagnerait à ce que les esprits, plus éclairés, fussent capables de comprendre les beautés du catholicisme qu'ils suivent en aveugles. Aimer Dieu est bien : l'aimer avec intelligence de ses bienfaits serait mieux[1]. Non que je lui fasse honneur d'une vue absolument désintéressée sur la culture intellectuelle; mais cette vérité du moins ne lui a pas échappé, que la foi n'est pas faite pour des êtres abêtis; que si le flambeau de la raison, allumé par Dieu même, ne peut en éclairer les sublimités, il peut au moins en indiquer la route, et qu'enfin l'esprit du christianisme n'est pas d'annihiler l'intelligence, re-

1 Son *Abrégé de la vie spirituelle* aurait été composé à la demande de la reine Catherine, pour l'instruction des paysans du Portugal, d'après Quétif et Echard (*Scriptores ord. Prædic.*, t. II, p. 285 et sq.). Vraisemblable en ce qui le concerne, cette assertion l'est moins en ce qui concerne les lecteurs : les paysans portugais savaient-ils lire?

flet effacé, mais fidèle, du Verbe divin. Son instruction personnelle, on a pu s'en convaincre, dépassait de beaucoup la mesure où il arrêtait celle d'autrui ; mais chez lui, c'était une nécessité d'état. Celui qui instruit les autres est obligé de s'instruire lui-même. N'oublions pas qu'il était dominicain, et qu'au siècle de la Réforme les soldats du catholicisme avaient besoin d'être bien armés : lui du moins se contente des armes de la science. Sainte Thérèse était du même avis. Toutefois, quelque secrète douceur qu'il dût trouver à remplir ce devoir de son ministère, il ne va pas jusqu'à tout donner à l'étude. Elle peut former un docteur, un prédicateur, mais non un *verdadero amador de Dios:* aussi fait-il ses réserves à l'égard de ceux qui ne sont pas obligés de s'y livrer, au point qu'il reproche aux religieux d'y passer trop de temps, et met la prière au-dessus même de la lecture des livres saints. D'ailleurs l'étude ne suffit pas au prédicateur ; ce n'est pas assez d'être savant pour porter aux hommes l'enseignement divin, si l'on ne demande à la prière et à la solitude, dans la vie contemplative, la vraie science et la vraie persuasion [1].

Le mysticisme favorise à un haut degré l'observation psychologique ; la direction des consciences ne la favorise pas moins et la met au service de la morale. « Le bon Louis de Grenade, » comme l'appelle saint François de Sales, est moraliste à la fois par l'étude et par la pratique. Il connaît et il cite les moralistes anciens ; il donne des devoirs une division analogue à celle du *De officiis ;* il loue Sénèque van-

1 *Mem.*, lib. VI, p. 214. *Adic.*, trat. II, c. 11.

tant les bienfaits de la solitude et les dangers de la fréquentation des hommes ; il dit avec Aristote que le mensonge a quelquefois plus d'apparence de la vérité que la vérité même. Le premier livre de *La Guia*, une partie du second, le premier livre du *Mémorial* sont des exhortations à la vertu et des traités de morale. Louis de Grenade sait lire dans le cœur humain, qui ne reste guère fermé à un directeur éclairé et pénétrant; or, il n'est pas dénué d'une certaine subtilité de coup d'œil : les Espagnols ont l'esprit subtil. Il analyse avec finesse les déréglements de l'imagination qui « vous dérobe presque imperceptiblement à vous-même, s'en va errante et vagabonde dans tous les coins de la terre, et comme la feuille se laisse emporter à tout vent; » et ceux de l'amour-propre, si habile à se dissimuler à lui-même, non moins redoutable aux mystiques que la folle du logis. Il distingue avec soin le caractère de désintéressement qui constitue le mérite, des décevantes chimères du pur amour [1]. Il discerne d'un sûr regard la principale cause de nos chutes, qui est la lâcheté de la volonté et non l'ignorance du devoir. Il peint d'un trait la nature humaine, en observant que « nous ne plaçons pas le bonheur dans la possession des biens, mais dans la réalisation de nos désirs. » Ce qu'il dit de la liberté morale est d'une grande élévation de pensée. Il moralise donc volontiers, et il y gagne de se préserver des écarts du mysticisme. Il ne tombe ni dans

1 *Mem.*, IX, 4. Sur ce point, il se souvient à propos de S. Thomas, qui dit : « Nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo... Ergo charitas non solum excludit, sed etiam facit habere respectum ad mercedem. » (*Thom. oper.*, t. IX, p. 324.)

le quiétisme, ni dans l'oubli complet de la vie active ; s'il ne réussit pas à mettre en parfait accord le libre arbitre et la grâce, la préférence qu'il accorde naturellement à celle-ci ne l'empêche pas de respecter celui-là. Ce souci de moraliser, justifié par une certaine ouverture d'esprit et par les devoirs de sa profession, rendu plus vif par l'opinion qu'il avait du peu de lumières de la majorité de ses lecteurs, explique l'appareil didactique dont il s'enveloppe en plusieurs occasions. Les procédés oratoires et philosophiques révèlent les habitudes du moraliste et celles de l'orateur. Ses traités sont des prédications morales ; il divise, argumente, démontre, prévoit les objections, produit ses autorités et ses textes ; il abonde en comparaisons, en exemples ; il retourne une idée en tous sens pour la mettre dans le meilleur jour, il amplifie avec la facile abondance, sinon avec la douceur de Massillon.

Il n'est pas seulement moraliste, il est philosophe autant qu'on pouvait l'être en Espagne. Il n'est pas un ennemi systématique du rationalisme : qu'il lui préfère une autre voie pour aller à son but, rien d'étonnant à cela ; il lui fait sa part, il lui rend justice, voilà ce qu'il est équitable et toujours opportun de constater. En vrai disciple de saint Thomas, il affirme pour la raison la possibilité de démontrer l'existence de Dieu : « Le premier article de notre foi, dit-il dans le *Catéchisme majeur,* c'est qu'il y a un Dieu... Or, cette vérité nous est fournie par la raison, attestée par des démonstrations évidentes ; nombre de philosophes anciens et de savants contemporains en sont la preuve. » Bel hommage rendu à la raison humaine,

à sa puissance et à ses résultats par un théologien que l'Eglise, sans l'avoir canonisé, honore d'une manière spéciale, et dans un ouvrage approuvé par un pape sur la recommandation d'un saint! Le premier livre de ce même traité est sur le même plan que la partie correspondante du traité de Fénelon, bien qu'on n'y retrouve pas les magnifiques développements sur la Raison dont celui-ci a embelli la preuve dite platonicienne. Mais on a vu qu'en d'autres endroits Louis de Grenade a su parler de la raison dans l'homme et en Dieu; d'ailleurs, pour comprendre la création extérieure, pour comprendre la terre et l'homme et appliquer le principe des causes finales, la raison est nécessaire. Or, c'est sur cet argument que Louis de Grenade insiste le plus, pour établir l'existence de Dieu; nul autre n'était mieux proportionné au jugement de ses lecteurs: cette *philosophie sensible et populaire* était la seule qu'ils fussent en état d'entendre. Qu'on me permette à ce sujet une dernière citation: « A la clarté des nuits sereines, l'âme élève ses regards pour contempler la beauté du ciel, de la lune et des étoiles, et les voit avec des yeux bien différents de ceux d'autrefois. Elle les regarde comme des images de la beauté de son Créateur, comme des miroirs de sa gloire, comme des interprètes et des messagers fidèles qui lui parlent de lui, comme de vivants portraits de ses grâces et de ses perfections, comme des présents que l'Epoux envoie par avance à l'Epouse pour l'entretenir en son amour, en attendant le jour bienheureux où s'accomplira ce grand hymen dans le ciel... Telles sont les nuits des amants de Dieu, quand l'âme se retire en elle-même,

et qu'elle commence à dormir ce sommeil éveillé, dont il est dit : *Je dors et mon cœur veille*[1]. »

On voit à quelle hauteur de ton Louis de Grenade est capable de monter, et quel éclat il répand sur l'expression des vérités rationnelles avec un mélange éloquent d'inspiration mystique. Sa pensée et son langage grandissent surtout quand il parle de Dieu, de son être et de ses attributs. Sans compter le premier chapitre de la *Guia,* vrai chapitre de Théodicée, ses *Oraisons* dans le septième livre du *Mémorial*, et ses *Méditations* dans la *Suite au mémorial* ne sont pas les vulgaires redites d'un moine ignorant. Il n'a pas toute la profondeur de Bossuet dans les *Elévations*, mais il est plus ému, parce qu'il est mystique. Plus platonicien que le grand évêque de Meaux, il l'est au moins autant que Fénelon. Car, bien que dominicain et par conséquent thomiste, il suit plus volontiers l'Académie que le Lycée, et il a pour Platon une sympathie que saint Thomas n'avait pas au même degré ; il est vrai que celui-ci ne pouvait pas le connaître aussi exactement que lui. Quoi de plus platonicien que la conception de Dieu comme souverain bien et souveraine beauté, et à ce titre fin dernière des êtres qui vont à lui par l'amour, conception d'où découle toute la partie philosophique de son mysticisme? Non qu'il l'ait empruntée à Platon, car, ne nous y trompons pas, la philosophie ne l'a pas conduit au mysticisme, comme Gerson et tant d'autres, et voilà pourquoi il ne craint pas d'avouer son estime pour elle et pour celui qui est à ses yeux «le premier

1 *Guia*, lib. I, c. 15.

des philosophes: » l'auteur de la *République*, du *Phèdre* et du *Banquet* méritait bien cet éloge d'un mystique chrétien, qui estime aussi le tendre Virgile « le plus excellent des poètes. » Et de fait, Louis de Grenade doit à cette communication avec une si haute doctrine une vue plus philosophique de ce Dieu qu'il cherche et qu'il aime; sa parole y prend, jusqu'au milieu des effusions mystiques, un accent plus ferme qui lui imprime plus de grandeur sans rien diminuer de son émotion.

Il n'est donc pas indigne de figurer, à son rang, dans le groupe illustre des platoniciens du christianisme, et des théologiens qui ont servi l'Eglise autrement que par leur vie et leur piété. Si c'est encore aujourd'hui, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, un honneur pour un théologien de comprendre que la théologie serait victime d'une périlleuse illusion en prononçant avec la philosophie un divorce irréparable; que, sans empiéter sur les frontières respectées de la foi, sa sœur aînée, la raison seule peut sauver l'âme religieuse d'un double écueil, — le mortel scepticisme d'un Pascal, le mysticisme brutal d'un Molinos, — combien plus ne doit-on pas en savoir gré à un théologien du XVI[e] siècle? Et si l'on songe que ce théologien, à une telle date, est du pays de l'Inquisition, de l'ordre de Saint-Dominique, qu'il est de plus un mystique, il faudra bien conclure (ce qui est toujours à propos) que le rationalisme a du bon, puisqu'il reçoit, comme à point nommé et d'une source inattendue, un témoignage nouveau assez désintéressé pour que nul ne soit bien venu à en suspecter la provenance.

Au même titre et à côté de Louis de Grenade, une place est due à Louis de Léon, dont il fut d'ailleurs le premier maître en mysticisme. Si en effet celui-ci, vers la fin de sa vie, prit connaissance des ouvrages de sainte Thérèse, il était familiarisé depuis longtemps déjà avec ceux de Louis de Grenade. Dès son entrée en prison, en 1572, il demandait le *Traité de l'oraison,* parmi un petit nombre de livres destinés à peupler sa cellule, et dans une lettre à Arias Montano il protestait avoir plus appris dans les écrits du mystique dominicain que dans toute la théologie de l'école [1].

1 Gregorio Mayans, *Vida del Maestro Fray Luis de Leon.*—*Extracto del proceso.* (Rivadeneyra, t. XXXVI, p. XXV.)

CHAPITRE V

Louis de Léon.

Son Procès.

I.

Poète d'un mysticisme dont les Grenade, les Thérèse, les Jean de la Croix sont les docteurs, Louis de Léon serait à son rang parmi les grands lyriques non seulement de son pays, mais du monde. A défaut de cette gloire, qui ne lui manquera pas quand il sera mieux connu, la persécution lui vaudrait au moins la renommée : il a été une des plus touchantes victimes de l'Inquisition, il a souffert, en un pays catholique, pour la liberté de sa conscience de catholique, et même tel a été jusqu'à présent son principal titre à l'attention. Il en a d'autres. Eût-on plaint l'homme et admiré le poète autant qu'ils le méritent, qu'on ne connaîtrait pas pour cela Louis de Léon tout entier. Ticknor observe qu'on aurait de lui une idée incomplète, si on laissait de côté ses œuvres en prose ; le

théologien lui semble aussi digne d'être étudié que le poète. Il a raison, mais il ne paraît pas avoir remarqué que sous ce théologien il y a encore un philosophe dont la place est parmi les platonisants chrétiens de la Renaissance.

Voyons d'abord le théologien.

Né à Belmonte, dans la Manche, en 1527[1], d'une famille distinguée et attachée à la cour, une vocation puissante l'attira vers le cloître. Il avait quatorze ans lorsqu'il vint poursuivre à Salamanque ses études commencées à Madrid et à Valladolid ; il s'y fixa et fit profession, peu de temps après (le 29 janvier 1544), dans un Ordre que Luther avait rendu célèbre, celui des Ermites de Saint-Augustin. Son savoir et son talent, auxquels il avait dû de bonne heure (en 1561) la chaire de théologie morale, dite de saint Thomas, puis celle d'écriture sainte à l'université de cette ville, lui suscitèrent en même temps des envieux, notamment dans l'Ordre rival de Saint-Dominique. En Espagne, les haines de savants, les haines à la Scaliger, comme les inimitiés privées, se compliquaient aussitôt d'accusation d'hérésie. C'est ce qui rendait si périlleuse la tâche d'écrire ou de parler sur des sujets touchant à la religion ; c'était presque un acte de courage, pour un prêtre éclairé, que d'oser

1 Déclaration de Louis de Léon devant l'inquisiteur Quijano, du 1er avril 1572, dans la *Coleccion de documentos ineditos* (V. dans l'édition de ses Œuvres, par Rivadeneyra, *Extracto del proceso*, p. 1). — Cf. sa *Vie*, par D. Gregorio Mayans ; Dupin, IVe partie, p. 543 ; *Bibl. eccl.*, p. 154 ; *Dict.* de Bayle ; Ribéra, *Vie de sainte Thérèse*, p. 55 ; Sismondi, t. II, p. 333-337 ; Hallam, trad. Borghers, t. II, p. 202 ; Nic. Antonio, t. II, p. 36, 37 ; et *Virorum illustrium ex ordine Eremitarum D. Augustini elogia, auctore F. C. Curtio*, p. 232.

prêcher la parole de Dieu : « Soyez bien attentif à ce que vous direz dans vos sermons, » écrivait sainte Thérèse au provincial des Carmes réformés, le Père Gracian. Si la chaire de vérité cachait tant d'écueils, combien plus l'enseignement de la théologie et l'exégèse! Il n'était pas toujours besoin de trois lignes écrites de la main d'un homme pour l'amener devant le Saint-Office : on savait se contenter à moins. Plus que beaucoup d'autres, Louis de Léon donnait prise sur lui par l'indépendance de sa pensée et la candeur de son caractère.

Ses vues sur la culture intellectuelle heurtaient celles qui prévalaient dans l'Eglise officielle d'Espagne. Ceux qui, comme Malon de Chaide, Louis de Grenade, sainte Thérèse, attribuaient les dangers de l'Eglise, les risques de la foi à l'ignorance générale, à l'ignorance du clergé surtout, au discrédit où étaient tombées même les études théologiques, formaient la minorité, et il était du nombre. Voilée chez Louis de Grenade et chez Malon, respectueuse chez sainte Thérèse, la plainte, libre et hardie dans sa bouche, va droit aux plus coupables, aux prêtres, à qui la science est nécessaire, obligés qu'ils sont d'instruire les hommes. « Celui qui voudra connaître le mal du siècle, en remontant à sa source, dit-il dans un langage plein de tristesse et de sévérité, lui découvrira deux causes, l'ignorance et l'orgueil : l'ignorance, du fait même de ceux à qui il appartient d'interpréter les livres sacrés ; l'orgueil, de leur fait aussi, et du fait de tous, bien que différemment. Les premiers, aveuglés par la présomption, par le vain titre qu'ils s'arrogent indûment, n'ont pas vu leur

faute et ne se sont pas persuadé qu'il était bien pour eux de mettre leur étude et leur soin à apprendre ce qu'ils ne savaient pas, tout en se flattant de le savoir. Pour les autres, la même disposition funeste leur a enlevé le goût de cette sainte science; bien plus, elle leur a fait croire qu'ils pouvaient la connaître et la comprendre par eux-mêmes. Le peuple s'est cru capable d'être maître; mais comme il ne pouvait tenir la place de ceux qui l'étaient ou qui du moins devaient l'être, la lumière s'est changée en ténèbres, et lire les Ecritures a été pour le vulgaire une occasion de concevoir de nombreuses et dommageables erreurs, qui germèrent et allèrent se développant sans cesse. Les supérieurs ecclésiastiques les ôtèrent donc des mains des illétrés : s'ils avaient pu aussi bien les mettre et les asseoir dans le goût, l'entendement et la connaissance de ceux qui ont à les enseigner, ce malheur serait moins à déplorer, car étant comme les cieux remplis et enrichis de la vertu de ce trésor, ils eussent fait descendre sur les humbles, à leur grand profit, cette fécondante rosée. Mais chez beaucoup c'est le contraire qui arrive, à tel point que non seulement ils ignorent les lettres sacrées, mais qu'ils les méprisent, ou du moins témoignent qu'ils les prisent peu et ne jugent pas favorablement de ceux qui s'y adonnent (allusion à la cause de ses malheurs personnels). Contents d'un petit goût de certaines questions, et pleins de jactance, ils possèdent le titre de maîtres en théologie, *maestros theologos*, mais non pas la théologie [1]. »

1 *De los nombres de Christo*, Salamanque, 1583, lib. 1, f°s 4 v°, 5 r°.

Louis de Léon « possédait » l'un et l'autre, et touchait du doigt un danger qui était la conséquence inévitable de l'état de choses que nous avons déjà signalé plus d'une fois. « De là est venu, ajoute-t-il, que les hommes se sont livrés sans frein à la lecture de milliers de livres non seulement frivoles, mais expressément dangereux. Comme par un artifice du démon, ces livres, faute de bons ouvrages, se sont multipliés de nos jours plus que jamais. » C'est une invasion de littérature facile et mondaine qui l'inquiète : les romans de chevalerie dont l'Espagne semble avoir été pour un temps aussi folle que Don Quichotte, ces romans qu'adorait sainte Thérèse dans son adolescence au point de les lire la nuit, en cachette; surtout les poésies légères, licencieuses, tous ces produits d'un génie fécond, ardent, ne sachant où se prendre, semant des trésors d'imagination dans les champs de la fantaisie déréglée, faute d'un meilleur emploi [1], lui paraissent menacer le bon sens et la moralité non moins que le sentiment religieux. Nouvelle marque de cette justesse de coup d'œil, de ce sens profond de la réalité qu'on n'a pas assez loués chez les mystiques espagnols, et que nous avons déjà signalés chez Malon de Chaide. Le livre est le pire des poisons, il se glisse, s'insinue, pénètre jusqu'au fond de notre substance, « ce livre coupable qui converse à toute heure et en tout lieu avec celui qui le lit. Aussi que de personnes simples et pures se perdent en ce mauvais pas, sans même s'en aper-

1 « Il nous est arrivé ce qui arrive à la terre, qui produit des épines quand elle ne produit pas de blé. » (*Nombres*, lib. I, f° 5 v°.)

cevoir ! » Ces funestes écrits corrompent les cœurs ; jeunes femmes, jeunes filles les dévorent ; pères et maris ont des yeux pour ne point voir, ou laissent faire, tandis qu'il devrait en être de ces œuvres mauvaises comme des femmes perdues dont les mères interdisent la fréquentation à leurs filles[1].

Ne dirait-on pas d'un réquisitoire contre le roman et le feuilleton modernes ? Car cette vigoureuse sortie, qu'on ne s'y trompe pas, n'est point dirigée contre tous les produits de la littérature profane. On peut être savant et simple de cœur, dit-il quelque part : la simplicité n'est pas l'ignorance. Un érudit imbu de la connaissance des deux antiquités, un poète, un traducteur des Psaumes, mais aussi d'Horace, de Pindare, de Virgile, un écrivain qui nomme, imite ou reproduit, chemin faisant, Ménandre, Simonide, Euripide, Ovide, Xénophon, Aristote, Homère, Plutarque, n'aurait pas prêché par anticipation la croisade de M. l'abbé Gaume. Moins sévère que Platon qui brûlait ce qu'il avait adoré et, bien que restant poète en dépit de lui-même, fermait à la poésie la porte de sa République, il ne proscrit pas la poésie ; il veut seulement qu'elle reste digne de son origine, elle qui « n'est autre chose qu'une communication de l'haleine céleste et divine. » Ceux qui, oubliant sa nature et son rôle, « la mettent au service de sujets licencieux, devraient être punis comme les corrupteurs publics de deux choses très sacrées, la poésie et les mœurs. Ils corrompent la poésie, car c'est Dieu qui l'inspire assurément aux hommes afin de les éle-

1 *Nombres*, lib. I, f[os] 5, 6, 61, 62.

ver par son souffle puissant jusqu'au ciel, d'où elle vient. Ceux qui corrompent cette sainteté corrompent, ce qui est pis encore, les bonnes mœurs; » car la douceur des paroles fait passer dans l'oreille, puis dans l'âme, les impressions des vices [1]. Allusion évidente aux œuvres légères, sinon immorales, qui inondaient l'Espagne. Chrétien et prêtre, Louis de Léon demande le remède surtout à la science religieuse, mais la science religieuse est encore de la science: réveiller le goût des hautes études bibliques, vulgariser les vérités fondamentales du catholicisme, les faire comprendre de la foule, parler à celle-ci le langage de la réflexion et de la maturité, non celui de la seule imagination, n'était-ce pas déjà une entreprise dont il est d'autant plus juste de lui savoir gré qu'elle lui a valu plus de disgrâces? « C'est une obligation pour les bons esprits, écrivait-il, de composer en espagnol des ouvrages tirés des saintes Ecritures, y touchant de près, fidèles à leur esprit, et répondant le plus possible au besoin général de l'humanité. » Pour être utiles, ces livres doivent être, contre l'usage, en langue vulgaire, Louis de Léon s'en explique très nettement et à plusieurs reprises: tout le monde n'en jugeait pas ainsi, il l'apprit à ses dépens.

Joignez à cela qu'il apportait, dans son enseignement écrit ou oral, une critique assez hardie pour l'époque. Il n'acceptait pas sans contrôle les autorités ni les textes produits à l'appui des opinions courantes. Dans son cours à Salamanque, dans

1 *Nombres*, f°s 61, 62.

les actes publics, dans les controverses entre théologiens, il discutait et allait naïvement jusqu'au bout de la discussion : il ignorait l'art de s'arrêter à point. Il restait orthodoxe de fait et d'intention, mais le mieux eût été de se taire. Lui-même semble s'en être aperçu et l'avoir fait entendre avec finesse, sinon avec ironie : « Mon sentiment, dit-il à propos de la loi de grâce, est celui de saint Augustin, de saint Thomas, du concile de Cologne, du Frère P. de Soto, confesseur de l'Empereur. Il est vrai que c'est une question qui ne se traite pas d'ordinaire, et peut-être a-t-elle eu l'air d'une nouveauté, bien que je n'en sache pas de plus ancienne ni de plus assurée [1]. » Il professait que l'Ecriture « enferme nombre de sens dans la simplicité d'une seule et même pensée, » et que « tous sont vrais, puisque l'Esprit saint les y a mis : » il s'agit de les découvrir, et ainsi l'on n'est pas répréhensible pour en discerner et en publier un nouveau. S'il s'en était tenu là, il aurait parlé comme Luther, ce fervent catholique qui proteste si sincèrement de sa soumission au Saint-Siége [2]. Il ajoute qu'adopter un sentiment n'est pas repousser les autres, mais élargir le champ de la science exégétique ; que les interprétations non conformes à celles qui sont de foi, peuvent être acceptées, si, tout en étant « différentes, » elles ne sont pas « contraires, » et qu'il n'y a lieu ni de

1 *Extracto del proceso,* p. XXVI, XXVII, dépositions écrites de Louis de Léon.

2 *Nombres,* f° 16 r°. Cf. *Protestacion sobre si le tomare la muerte súbitamente,* dans sa prison, en 1572. (*Extracto,* p. XXIV.)

leur opposer *a priori* une fin de non-recevoir, ni de leur accorder la préférence. Vatable ne s'est pas trompé par ce seul fait qu'il n'explique pas certains passages comme les saints et comme les docteurs adoptés, pourvu qu'il ne leur soit pas « opposé. » Les interprétations des rabbins, lorsqu'elles concordent avec celles de l'Eglise, peuvent même être reçues conjointement à celles-ci. Il a beau ajouter que tel est le sentiment de saint Augustin, c'était une grande audace que ses ennemis ne laissèrent point passer inaperçue [1]. Et de fait, malgré ce correctif, il y a dans cette théorie une revendication énergique des droits de la critique sacrée, auxquels Louis de Léon ne renonça jamais, même en prison, même devant ses juges.

Il en avait fait les premières applications au *Cantique des cantiques* et à la *Vulgate*.

Toute sa critique sur les traductions de la Bible repose sur ce principe, que les traducteurs, soit les Septante, soit saint Jérôme, ne sont que « des inter-

1 *Perfecta casada*, Salamanque, 1583, f° 10 v°. — *Extracto*, p. XXXI, XXXII, L : « En otra manera, por interpretaciones de Judios, se pueden entender exposiciones que ellos dan de buena y católica doctrina en pasos de Escritura adonde entre ellos y nosotros no hay diferencia; y recibir las tales exposiciones, no desechando las de los nuestros, sino recibiéndolas juntamente, y puniendo las nuestras en el mas preeminente lugar, aunque yo no lo decia, ni jamás hablé, como he dicho, de rabíes ni de sus interpretaciones, porque nunca las vi; pero collígese de la sentencia de San Augustin, que yo seguia y sigo. Y collígese por secuela necesaria, porque la sentencia de San Augustin es que toda sentencia verdodera y católica que venga bien con las palabras de algun paso de la Escritura, el Espiritu Santo lo significó por aquel paso, déla quien la diere, ó sea una ó sean muchas sentencias, como arriba he dicho y declarado. »

prêtes, et non des prophètes; » leur œuvre est une œuvre humaine, non celle de l'Esprit saint, par conséquent elle peut laisser à désirer. Ces *desiderata*, il les avait consignés dans un opuscule intitulé *De ratione, aucthoritate et interpretatione sacræ scripturæ*, et les avait soumis, par l'entremise de son ami Arias Montano, aux théologiens de Louvain[1]. En ce qui concerne les Septante, il pensait que les temps agités où ils avaient vécu (l'époque des Machabées) ne leur avaient sans doute pas permis de prendre de la langue hébraïque et de la loi ancienne une connaissance aussi approfondie qu'il eût été désirable. En ce qui concerne la Vulgate, il contestait que le concile de Trente l'eût imposée « comme de foi, » s'étant borné à déclarer qu'elle ne contient pas d'erreurs, à l'approuver comme la meilleure traduction qui existât et la seule dont il fallût faire usage. Lui aussi admettait qu'elle n'est pas erronée ni faussée, si par erreurs, *falsedades*, on entend que « le traducteur y a mis des choses fausses ou pouvant être une cause d'erreurs; » mais si par ce mot on entend seulement « les endroits altérés par la faute des copistes ou des éditeurs, les omissions, les interpolations, source d'obscurités, » ou bien encore le manque « de clarté, de précision et de rigueur, » il n'hésitait pas à affirmer qu'elle en renfermait beaucoup. Aussi en avait-il signalé un certain nombre par des notes telles que celles-ci : *non satis aperte, non satis significanter*, et cela avec d'autant moins de scrupules que beaucoup de docteurs autorisés, soit avant, soit après

1 *Extracto*, déclaration écrite, p. XXVII; p. XXIII.

le concile de Trente, se sont permis des observations semblables, et que saint Jérôme lui-même a fait « sa propre confession sur son œuvre » en indiquant les passages qu'il jugeait imparfaits. Quand le texte prête à plusieurs versions, celle qu'a adoptée saint Jérôme « est vraie et catholique, » car il ne s'est jamais trompé, mais non pas catholique et vraie de telle sorte, que celles qu'il a rejetées soient nécessairement condamnables. Elle reste donc susceptible d'améliorations, et « il n'y a pas impossibilité à ce qu'on en fasse une meilleure et plus parfaite. » La science a marché, et Louis de Léon croit au progrès, même en matière théologique[1].

Quant au *Cantique des cantiques,* il y voyait « un poème pastoral, » « un chant d'amour entre le roi Salomon et son épouse. » Il y a deux manières, dit-il, de l'étudier, dans le fond et dans la forme, au sens spirituel et principal, au sens littéral et extérieur. Sans doute, c'est Jésus-Christ et l'Eglise qui en sont les interlocuteurs et les héros, il existe assez de commentaires à ce point de vue ; mais s'ils parlent,

1 *Id.,* p. XXXII-XXXVI, CIV, CVIII. — Cf. p. CIII : « *Propositio.* Ultimo dico nihil repugnare ut in posterum posset edi aliqua translatio quæ per omnia significantius et aptius exprimeret originalem Scripturam quam Vulgata ; nam si menda quæ vitio librariorum in Vulgata irrepsere, detrahas ; si quæ ambiguè versa sunt explanatè reddas ; si quæ parum significantur significantius retineas ; tum omnia alia quæ in Vulgata scientissimè ac fidelissimè sunt conversa et ad ea istarum rerum expolitionem tanquam cumulum adjicias ; exsistet profectò editio in quâ nemo catholicus desiderare aliquid possit. Nec tamen cùm dico posse edi aliam editionem aptiorem, eam edere unicuique licere dico, sed id si tentandum esset, ecclesiæ et summorum Pontificum voluntate et imperio esset tentandum, et eorumdem judicio approbandum. »

c'est par la bouche d'un berger et d'une bergère (*egloga pastoril*), et leurs mystiques amours sont figurés par des amours humains (*carmen amatorium*). Il ne s'agit pas seulement d'amours humains, Louis de Léon ne devance pas M. Renan, mais il veut qu'on tienne compte de l'allégorie qu'ils expriment. Son but n'est donc pas l'interprétation de l'esprit, mais celle de la lettre, comme s'il ne s'agissait réellement que du dialogue passionné de deux amants : interprétation nécessaire, puisque pour entendre sainement le sens spirituel, il faut d'abord ne pas errer sur le sens littéral. S'il n'est pas indigne de l'Esprit saint de figurer ses propres amours avec l'Eglise sous l'apparence d'un homme et d'une femme, pourquoi serait-il indigne d'un prêtre de ce Dieu qui s'est peint lui-même par cette similitude, de répéter les paroles dont le Saint-Esprit s'est servi? Parce qu'il s'y trouve des termes empruntés au langage de la terre, faut-il croire que le commentateur assimile ce livre sacré aux poésies amoureuses d'Ovide? Et si l'on ne s'offense pas de lire dans la traduction lätine les mots *oscula, ubera, amica mea*, *formosa mea,* d'où vient qu'on ne saurait souffrir leurs équivalents en langue vulgaire [1] ?

Louis de Léon n'est pas le seul qui de son temps ait regardé le Cantique des cantiques comme un poëme pastoral ; les Augustins le considéraient généralement ainsi ; le franciscain Jean des Anges l'a commenté dans le même esprit, mais sans le tra-

1 *Id.*, p. XXXI, XXXIII, XXXVII, LVII, LXXIV. — *Prólogo,* p. 248. — *Comento,* p. 250.

duire ; or, Louis de Léon l'avait traduit à l'usage d'une religieuse du couvent de Sainte-Croix à Salamanque, la sœur Isabelle Osorio[1]. Des copies de cette traduction avaient circulé (et même assez loin, comme l'enquête le fit voir), par le fait d'un Frère qui avait soin de sa cellule. Traduire, étudier la Bible et les textes hébreux, c'était faire acte de luthéranisme, bien plus, de judaïsme ; on découvrait déjà, dans l'origine du moine augustin, quelques gouttes de sang juif ! L'éveil était donné : ses rivaux, et le plus acharné de tous était le savant helléniste Léon de Castro, de la même université, profitèrent des circonstances pour satisfaire leur jalousie. Toutes ses paroles, tous ses écrits sont passés au crible, ses actions surveillées, les souvenirs de ceux qui l'entouraient invoqués, provoqués et le plus souvent faussés. Les savants du moins l'attaquent avec les armes des savants ; mais le mouvement de suspicion communiqué aux degrés inférieurs s'y manifeste sous des formes plus basses : celui-ci se rappelle tout à coup et comme à point nommé, qu'un jour, en un repas, le « Frère Louis » a laissé échapper tel mot qui donnerait à penser qu'il doutait de la venue du Christ ; celui-là, qu'ayant servi la messe du « Frère Louis, » il avait remarqué qu'il ne disait jamais que des messes de *Requiem*, « les expédiant en toute hâte, » *y acabada muy presto*, et prononçant d'une manière inintelligible ; et les récits accusateurs, passant de bouche en bouche, finissent par prendre la forme d'un témoignage devant le Saint-Office[2].

1 *Extracto*, p. XXXIII.
2 V. la déposition de Castro, *Extracto*, p. XVII, XVIII. — Autres ac-

Tel fut en effet le dénouement de toutes ces menées : il n'en fallait pas tant pour être signalé à l'Inquisition et traîné à son tribunal. L'acte d'accusation, dressé par le licencié Diégo de Haédo, contenait dix chefs, revenant tous au sentiment de Louis de Léon sur la Vulgate, à sa traduction commentée du Cantique, et en général à des « erreurs » de doctrine. On ne le donne pas nettement pour un hérétique, pour un luthérien, ou pour un juif, mais on l'insinue, en comptant parmi les « délits » à lui imputés, « que des personnes ont, *à sa connaissance*, formulé, affirmé et enseigné plusieurs propositions hérétiques, scandaleuses et malsonnantes, contre la doctrine que tient, professe et enseigne notre sainte Mère l'Eglise catholique romaine. » Allusion non seulement à Arias Montano, à Grajal et à Martinez, comme lui maîtres en théologie, et enveloppés dans la même suspicion, mais aux quelques prosélytes que la Réforme avait faits en Espagne : Louis de Léon passait pour un « amateur de nouveautés » en théologie, *uno de los que mas se payaban de lo nuevo.*

Ces « propositions malsonnantes, » vaguement indiquées dans l'acte fiscal, la longue suite de l'instruction nous les fait connaître. Celui qui aurait professé que la foi seule justifie, aurait semblé admettre l'inutilité de la confession auriculaire ; celui qui aurait préféré les interprétations des juifs sur la Bible à

cusateurs ou témoins à charge : Barthélemy de Médina, F. Cerralvo de Alarcon, Pero Rodriguez, Ant. Fernandez de Salazar, Juan Gallo y Alonzo de Fonseca, Gaspar de Uceda, Gabr. Montoya, Fr. de Arboleda, Jos. de Herrera, Hernando de Peralta, Diego de Zuñiga, J. Ciguelo, etc. — Cf. p. XXI, LXVIII.

celles des chrétiens aurait été plus qu'un hébraïsant : Louis de Léon nia constamment ces deux points. Il renvoie pour le premier à ses leçons et à ses écrits : la vérité est que sa doctrine sur la grâce et la justification, comme sur le libre arbitre, est fort éloignée de celle de Luther. Quant au second point, il répond que ses accusateurs parlent des rabbins sans les connaître, faute de les avoir jamais lus, en sorte que les interprétations qu'ils leur attribuent, dans la Bible de Vatable, sont au contraire données par des Saints [1]. Saint Jérôme, traité d'apostat judaïsant parce qu'il étudiait l'hébreu, et accusé de mêler des citations profanes à des textes sacrés, avait répondu à peu près comme Louis de Léon, que « les gens qui l'attaquaient ne lisaient pas plus la Bible qu'ils n'avaient lu Cicéron. » Sur les deux chefs principaux, il ne nia point et soutint son opinion sans y rien changer ; il avoua seulement en toute humilité, qu'il avait eu tort de confier à qui que ce fût une traduction du Cantique.

Ainsi, sur les principes qui le guidaient dans la critique sacrée, il ne céda rien et ne se démentit pas une seule fois pendant un procès qui dura plus de cinq années et dont les débats furent interminables. Le dossier original, retrouvé dans les archives de l'Inquisition de Valladolid, en 1813, ne forme pas moins de neuf cents pages d'impression dans la Collection des documents inédits relatifs à l'histoire d'Espagne, publiée par MM. Miguel Salva et Pedro Sainz de Baranda (1847-1848, t. X et XI) : on peut y rele-

1 *Extracto*, p. XXXI, XVII, XXXIII, XXXV.

ver quarante-cinq pièces, dont plusieurs d'une étendue très considérable, écrites de sa main, la première du 6 mars 1572, étant déjà cité, mais non écroué ; la dernière du 26 septembre 1576. La dénonciation est du 17 décembre 1571, le mandat d'amener du 26 mars 1572, l'incarcération du 27 à six heures du soir, le premier interrogatoire du 1er avril, la sentence d'acquittement du 13 août 1577[1]. Rendu à la liberté, il remonta dans sa chaire qu'on lui avait maintenue et dont un rescrit du général de l'Ordre (du 28 juillet 1578) lui confirma officiellement la possession : devant un auditoire plus ému qu'il ne l'était lui-même, il reprit, sans un mot de plainte ou d'allusion, « la leçon de la veille, » *Deciamos ahora...*

Mais, s'il n'en laissait rien paraître, quels sentiments avait-il rapportés de cette longue épreuve? Quel effet avait dû produire sur une âme comme la sienne le régime auquel le Saint-Office soumettait les plus fidèles catholiques ? Si quelque chose eût été capable de pousser dans les bras de Luther le catholicisme espagnol, Louis de Léon n'aurait-il pas dû s'y jeter d'indignation et de désespoir? Et qui sait quelle a été au fond sa pensée, quelle révolution morale s'est peut-être opérée dans le secret de sa conscience? Eh bien, cette intime pensée, nous la connaissons ; ce secret de sa conscience, il nous l'a livré lui-même et d'autant plus sincèrement qu'il l'a fait sans le vouloir, presque sans le savoir, dans le dernier ouvrage qui soit sorti de sa plume, son *Exposition du livre de Job*. Avant de mourir, il a écrit, si on

1 *Vida y juicio critico,* note *b,* p. III.

peut le dire, l'histoire morale de son procès, il en a laissé le commentaire, et dans ce commentaire fortement empreint de mysticisme, il a donné de sa foi une suprême affirmation. C'est là qu'il faut chercher son dernier mot sur ses croyances religieuses et en même temps sur la vie et le rôle de l'homme ici-bas. Car les plus graves problèmes que la philosophie et les religions puissent aborder sont au fond du livre de Job. La destinée humaine, l'inégale répartition des biens et des maux, le mystère de la douleur, la Providence, toutes ces questions y sont soulevées, débattues, résolues autant qu'il a été donné à l'homme de les résoudre, car depuis un si long temps on n'y a pas fait de réponse beaucoup plus satisfaisante. Le Commentaire de Louis de Léon ne dissimule aucune de ces difficultés; le débat entre l'homme et sa destinée, entre le mal et la Providence y est institué dans tous ses éléments. Tout penseur, philosophe ou théologien, le pose à sa manière, et à sa manière explique la vie. Il y a bien pour les théologiens l'explication uniforme et toute faite, dictée par le dogme; mais chacun voit le dogme, toujours le même, sous un jour particulier : à l'interprétation impersonnelle se superpose l'interprétation personnelle, celle de la conscience, celle aussi que chacun puise dans l'expérience de sa propre destinée. Comment pourrions-nous juger la vie, si nous n'avions pas vécu? Et comment nous soustraire entièrement, dans cette appréciation, au sentiment des épreuves qui ont marqué nos étapes? Etudions donc ici même ce Commentaire de Job qui me paraît être, dans la vie de Louis de Léon, la conclusion naturelle du récit de son pro-

cès, car ce qui nous intéresse chez ces grands mystiques c'est l'histoire de leur vie morale plutôt que de leur vie extérieure, et celle-là ils l'ont écrite eux-mêmes, souvent à leur insu, dans leurs ouvrages.

II.

L'homme reçoit la vie sans l'avoir demandée ; il est disposé à croire que Dieu la lui donne dans des fins bienfaisantes, mais alors d'où vient le mal, le mal sous toutes ses formes, la souffrance du corps et celle de l'âme, la maladie, la mort, la pauvreté, l'abandon, la calomnie? Qu'est-ce qu'un Dieu tout-puissant qui le tolère, un Dieu sage qui l'ignore, un Dieu juste qui l'envoie? Et à qui de préférence? A ses serviteurs. L'impie est florissant, le juste est sur un fumier. Voici un homme vraiment digne du nom d'homme, *varon,* chez qui la raison commande et l'appétit obéit, au cœur simple, ferme et droit, craignant Dieu et faisant le bien : il est frappé à l'improviste, les maux imprévus sont les plus cruels [1]; il perd tout à la fois, ses enfants, ses biens, sa réputation, le bonheur de son foyer; ses amis eux-mêmes, ou ceux qu'ils croyaient tels, ajoutent à ses peines; leur plainte n'est pas consolatrice, mais affligeante,

1 Cf. Senec. ad Lucil. XCI : « Inexspectata plus aggravant : novitas adjicit calamitatibus pondus : nec quisquam mortalium non magis, quod etiam miratus est, doluit. » — *Comento,* p. 334, 347, 293, 297.

leur condoléance est une récrimination. Ils s'efforcent de diminuer en lui le sentiment de son intégrité, et finissent par l'accuser. Job s'est humilié d'abord, mais il est homme, il a une âme, présent de son Dieu : peut-il ne pas se demander pourquoi il est frappé ? Il est innocent, et Dieu l'opprime comme un coupable : Dieu est juste, et il se voit châtié au delà de toutes ses fautes. Peut-il ne pas maudire le jour où il est né, ne pas souhaiter la mort, ne pas protester de son innocence ? Plût à Dieu qu'il lui fût permis de mettre dans une balance son châtiment et son péché : on verrait bien de quel côté elle pencherait[1] !

Quels arguments ses prétendus amis apportent-ils pour justifier la Providence ? Il n'est de prospérité solide que celle du juste ; le méchant, heureux en apparence, périt au milieu de ses triomphes. Chacun a ce qu'il mérite : telle l'entreprise, tel le succès. Le châtiment suppose le coupable. Dieu frappe, parce qu'il est puissant, et comme il est juste, celui qu'il frappe l'a mérité. Il ne faut donc pas se défendre, car c'est contester la justice divine. Tous les hommes ne sont-ils pas vains et pécheurs ? Qui ose se flatter d'être sans péché ? La créature est née faible, pécheresse par nature (le mal métaphysique) : les anges mêmes sont sujets à faillir. L'homme, qui ne lit pas toujours au fond de sa propre conscience, qui ne se connaît pas soi-même, à plus forte raison ses semblables, comment sonderait-il les impénétrables desseins de la sagesse divine ? D'ailleurs jetez les yeux autour de vous : partout vous verrez la marque d'une

1 P. 307-310, 322-325, 329, 334, 345.

toute-puissance intelligente ; les lois du monde physique et du monde moral révèlent la Providence[1].

Que valent ces raisons et d'où vient que Job ne s'en contente pas ? Sans doute, pour qui les considère d'une manière abstraite et en théorie, il demeure évident que les œuvres de la création attestent une ordonnance pleine de sagesse et d'harmonie ; l'argument des causes finales, cent fois repris et commenté par les amis de Job, par Job, par Dieu lui-même dans son intervention finale, démontre les lois providentielles, et sa valeur reste tout entière. Mais en face de ce fait, que la Providence existe, se dresse cet autre fait, non moins incontestable, l'existence du mal, et la persécution d'un juste. La question n'est pas de démontrer la Providence, mais de la concilier avec la douleur, avec ce qu'on appelle dans l'école le mal physique et le mal moral. Cette conciliation, les amis de Job l'opèrent aux dépens du juste : il est puni, donc il est coupable. S'il ne pèche pas actuellement, sans doute il a péché jadis : il ne connaît peut-être même pas ses fautes, l'aveugle insensé ! Peut-être aussi est-il puni de celles de ses enfants. Tout au moins est-il coupable de se plaindre actuellement : il se plaint, donc il blasphème. La Providence est justifiée, mais à quel prix ! au prix d'un sophisme et d'une iniquité. Il fallait trouver un coupable : on l'a trouvé pour sauver l'honneur de la Providence. C'est déplacer la question, c'est supprimer un des deux termes du problème, ce n'est pas le résoudre. Job ne s'y trompe pas. Il croit comme eux,

1 P. 315-319, 335, 337, 350, 365, 384 et *passim*.

et plus sincèrement qu'eux, à la Providence, mais il ne conclut pas de la même manière. Il croit en Dieu, et il affirme sa propre innocence. Est-ce donc que Dieu est injuste ? Non, à moins que ses indiscrets défenseurs ne le donnent pour tel, car plus ils célèbrent son équité en accusant un innocent, plus ils rendent inexplicable l'énigme de la destinée[1].

La seule manière de la déchiffrer, ce n'est pas de nier la douleur, il faut l'avouer au contraire, mais de se faire de Dieu et de l'homme une idée assez exacte pour la bien entendre. Dites que la souffrance du juste n'est pas un châtiment, mais une épreuve, une condition nécessaire à l'accomplissement de sa fin, un bien pour lui puisque sans elle sa destinée ne serait pas remplie ; dites, dans cet esprit, que l'homme est né pour souffrir comme l'oiseau pour voler, et quand j'aurai compris le sens mystérieux et profond de la douleur, je ne jeterai plus à la Providence le cri désespéré de Brutus à la vertu ; je la proclamerai, je l'adorerai, car je sentirai, sous cette dure étreinte, la main paternelle qui m'a créé par amour, et la volonté sage qui me fait traverser le mal pour conquérir le bien[2]. Mais ce bien, cessez de prétendre qu'il

1 P. 289, 335, 336, 349, 439 ; 364, 365; 353, 356-57, 408. *Dédicace*, p. 289-290 et *passim*.

2 Cf. Plotin, *Enn.* III, liv. II, § 4, t. II, p. 32, 33, 34 : « Il ne faut pas réclamer le bonheur pour ceux qui n'ont rien fait pour le mériter. » § 5 : « Si donc, même ici-bas, les âmes ont la faculté d'arriver au bonheur, il ne faut pas accuser la constitution de l'univers, parce que quelques âmes ne sont pas heureuses ; il faut accuser plutôt leur faiblesse, qui les empêche de lutter courageusement dans la carrière où des prix sont proposés à la vertu. Pourquoi s'étonner que les esprits qui ne se sont pas rendus divins ne jouissent pas de la vie

est toujours et nécessairement le partage du juste dès ici-bas, et que le malheur n'atteint jamais que le coupable : là serait le blasphème. Ce serait estimer le mérite au succès, et faire du bonheur la mesure de la vertu. Reconnaissez au contraire que cette alliance nécessaire de la vertu et du bonheur n'est consommée qu'au-delà de la tombe ; entr'ouvrez au juste persécuté, au voyageur fatigué de sa journée l'horizon de l'immortalité, et alors vous aurez prononcé le dernier mot de la religion, de la science et de la vie[1].

Le juste ne blasphème pas quand il gémit dans l'angoisse de son cœur, car ce cœur c'est Dieu qui l'a fait sensible. La créature de Dieu n'est ni de pierre ni de bronze. Peine inutile que de chercher à excuser la malédiction de Job sur le jour de sa naissance : ceux qui se sont ingéniés à pallier cette prétendue impiété ne savent donc pas ce que c'est qu'être homme et souffrir ? L'expérience ne leur a donc pas appris que rien n'est plus naturel à l'homme que la plainte quand il souffre et le désir d'être délivré de sa souffrance ? Qui donc voudrait accepter la vie s'il la savait par anticipation vouée à la douleur ? Job a

divine ? ..... Nous sommes naturellement sujets aux maladies, parce que nous avons un corps. Ensuite, tous ces accidents ne sont pas inutiles pour l'ordre et l'existence de l'univers... Il y a des choses qui profitent à ceux qui les supportent, la pauvreté, par exemple, et la maladie,.. C'est le propre d'une grande puissance (celle de la divinité) de faire servir à l'accomplissement de son œuvre les maux eux-mêmes... » — V. aussi *Enn.* II, liv. III, § 18, t. I, p. 192.

1 P. 340, 343, 352, 362, 380, 399 ; 289, 317 ; 351, 361-363, 382-83, 401. — Cf. *De la paciencia christiana*, por el M. F. Hernando de Zarate, de la orden de S. Agustin (collection Rivadeneyra, t. XXVII), p. 423, 443-445, 447, 448, 466-479, 499.

gémi et il a eu raison de gémir : il était homme. La patience ne consiste pas à ne point sentir, ni à ne point exprimer la douleur, mais à la supporter dans l'esprit d'obéissance d'une résignation consentie à la loi providentielle[1].

C'est Dieu lui-même, inspirateur des livres saints, qui a voulu que ces sentiments naturels y trouvassent leur expression. Oui, il permet à sa créature de lui demander compte de sa providence, il ne la condamne pas sur le cri d'angoisse qu'elle pousse vers lui, car il lit au fond des cœurs, il sait que chez les siens la plainte est encore de l'amour, et elle provoque sa miséricorde et sa bonté. Les hommes blessent et ne veulent pas entendre le gémissement du blessé, ils enlèvent au malheureux jusqu'à la liberté des larmes : mais elles ne pèsent pas à Dieu[2], ces larmes qui partent d'un cœur humble et aimant. Car ce n'est pas seulement sur soi que pleure le juste persécuté : les impies prennent texte de son malheur pour juger mal de la vertu, et s'affermir dans la pensée qu'elle n'est bonne que pour les dupes. Ils ne

1 P. 302 : « Muchos se trabajan aqui en dorar esta maldiciones de Job y en excusarlas de culpa... Persuádome yo que los que de estas palabras se asombran y les buscan salida, nunca hicieron experiencia de lo que la adversidad se siente, ni de lo que duele el trabajo... Porque si se duele (Job), tiene razon de dolerle, y si no le doliera, no tuviera sentido ; porque el sufrimiento no está en no sentir, que eso es de los que no tienen sentido, ni en no mostrar lo que duele y se siente ; sino, aun que duela, y por mas que duela, en no salir de la ley y de la obediencia de Dios... » — Cf. p. 324-325. — Hernando de Zarate, *op. cit.*, p. 425-426, 434-435.

2 P. 360 : « ... No es Dios como los hombres... No nos veda el llorar y las lágrimas... »

croient pas, ils ne veulent pas croire qu'il expie une faute, mais qu'il porte la peine de sa niaiserie; ils se font eux-mêmes les témoins, les hérauts de son innocence, parce que plus celle-ci éclatera, plus sera manifeste l'inanité de la vertu. Ainsi ils s'autorisent à faire fi des profonds conseils de Dieu, et à leur préférer leur courte sagesse. Ce mépris de Dieu et de la vertu tourmente le cœur de Job plus encore que ses propres maux, car le juste est moins sensible à ses tribulations qu'au tort qu'elles font à la cause de Dieu, *si alguna de ellas redunda ó puede redundar en injuria de Dios ó en que sientam dél no como deben los hombres*. Les méchants en triomphent, les bons en sont émus et surpris : comment le cœur de l'innocent n'en serait-il pas troublé ? Ne vous étonnez donc pas qu'il invoque le témoignage des hommes et, s'il lui fait défaut, le témoignage même de la nature inanimée : ô terre, tu sais mon innocence ; si ma main a répandu le sang, montre-le [1] ! Enfin il en appelle à Dieu : sous tes yeux, mon refuge et mon père, je veux déployer ma conscience, à ton tribunal plaider ma cause ; les hommes se trompent, tu es la vérité ; tu sais pardonner, les hommes sont inexorables ; tu sais attendre aussi, attendre que la paix rentre dans ce cœur soulevé, que la lumière se fasse dans cet esprit troublé. Il faut du temps à l'homme aux prises avec les redoutables secrets de sa destinée, pour entrevoir la lueur conductrice qui poinct dans cette nuit d'effroi.

1 P. 372. C'est ainsi que Louis de Léon interprète le ℣. 19 du chapitre XVI. D. Calmet (*Commentaire littéral*, Paris, 1712, p. 373) l'interprète autrement. — Cf. p. 344, 375.

Il y réussit à la longue.

Faire et défaire sans motif, aveuglément, est d'un insensé. Dieu, dont la bonté donne l'être et la vie, dont la volonté droite a assigné le bien pour fin à toutes choses, ne saurait, en frappant par passion et sans but, détruire sa propre œuvre. Il n'est pas l'auteur du mal, encore qu'il le permette : il n'ordonne que le juste et le vrai. « Dire qu'il est par essence le souverain et le roi de toutes choses, que sa toute-puissance lui est essentielle et non adventice, c'est dire que l'injustice est contre sa nature, *le es á Dios ajeno el no administrar siempre justicia*. Si les princes de la terre sont souvent injustes, c'est parce que leur royauté leur vient du dehors et n'a pas en eux son principe : nul n'est roi naturellement, tous le sont ou par la volonté des hommes, ou par leur propre violence (et les rois de droit divin?). Mais s'il existait un être tel que sa nature même lui mît entre les mains le gouvernement de toutes choses, sa nature consisterait dans cette aptitude à gouverner, *en esa su gobernacion seria su naturaleza,* et par suite serait la règle même et la raison de sa justice. Cet être existe : c'est Dieu. » Nécessaire et tout-puissant, comment serait-il incapable de faire du bien? Règle de toutes choses par essence, comment pourrait-il s'écarter de la justice? L'injustice naît de l'impuissance, de l'erreur ou de la méchanceté [1]. « Sa liberté, c'est sa justice ; » sa toute-puissance, c'est la loi immuable d'éternelle raison : ce qu'il a une fois voulu, il le veut toujours, ce qu'il a promis il le tient,

1 P. 346, 347, 290, 448.

et « celui qui peut tout ne peut pas faillir [1]. » Son éternité même, si elle ne nous surpassait, devrait nous rassurer sur sa providence, mais nous ne la comprenons pas, notre courte vue embrasse à peine le présent, et nous osons disputer avec lui sur sa justice éternelle [2] ! Dans le présent même, tout autour de nous, sous nos yeux, dans l'existence de chaque jour, que de secrets nous échappent ! Cet aveu forcé de notre ignorance, faisons-le donc quand il s'agit de ces afflictions contre lesquelles la chair se révolte, mais que l'esprit doit accepter, ne mesurons pas les voies divines à notre intelligence bornée : si Dieu est sage, il n'agit pas sans motif ; s'il est juste et bon, son motif l'est aussi [3].

Mais à côté de ces obscurités, que de visibles manifestations de sa providence ! N'allons pas les chercher au loin : la plus éclatante est dans l'homme, elle est l'homme lui-même. Il concourt pour sa part à réaliser le plan de la création ; mais pour ne pas faire dissonance dans le concert universel, *su música*, il doit tenir la place où Dieu l'a mis et ne pas manquer à sa loi : s'il s'en écarte, il introduit dans l'harmonie le désordre et la guerre, par suite il périt, car on n'est sauvé que par l'ordre et dans l'ordre. Tout être porte imprimée en lui la loi de sa destinée,

1 P. 407 : « Decir que la divinidad es imperadora de suyo, es decir que es justísima. » — Cf. p. 399, 400. — P. 446 : « Mas ni la fuente del ser, que es Dios, puede no ser amoroso, ni el que lo puede todo puede caer flaco en pecado. »

2 P. 460. — Cf. Marc-Aurèle, *Pensées* : « Tu vois bien toi-même que faire de pareilles recherches, c'est disputer avec Dieu sur son droit. »

3 P. 460. — Cf. Plotin, *Enn.* II, liv. IX, § 9, t. I, p. 281 ; *Enn.* III, liv. II, § 13.

loi proportionnée à sa nature et à ses forces : l'homme a la pensée pour coucevoir la sienne, la volonté pour l'accomplir, la conscience pour la supporter, car souffrir c'est espérer, et la bonne conscience engendre l'espérance et la force, une espérance inébranlable, une force invincible. Or, cette loi est comprise dans la crainte de Dieu, autrement dit l'horreur du mal, la pratique du bien : voilà la science, le devoir, la vie et le salut [1].

Si la crainte est le commencement de la sagesse, l'amour en est la fin. L'amour de Dieu pour les hommes éclate jusque dans les épreuves qu'il impose à ses fidèles. Les a-t-il abattus, il les relève, les console : l'âme fortifiée s'enflamme pour lui d'un amour plus ardent, indicible. Pénétrée de reconnaissance et d'humilité, elle se connaît mieux, et dès lors elle proclame son indignité et la grandeur de Dieu, elle reconnaît en lui non un juge, mais un père : son châtiment a été un châtiment d'amour. La bonté est comme la justice dans l'essence divine : la source de l'Etre est tout amour. Sage, juste et bon, Dieu aime ceux qui possèdent, à son image, la sagesse et l'intelligence, et il n'aime pas les méchants qui ne lui ressemblent pas. Que le juste opprimé se souvienne donc qu'il existe et il sera consolé : Dieu éclairera son âme de clartés douces, comme il éclaire la nuit des flambeaux de son ciel. Qu'il s'adresse à lui en toute confiance : bien mauvaise est la cause qui sera perdue, plaidée devant sa miséricorde [2].

1 P. 418. — D. Calmet ne consacre que quelques lignes de lieu commun à ce verset (28e du ch. XXVIII). — Cf. p. 375, 399, 400, 407.

2 P. 442-448.

Il ne nous frappe que pour notre bien, soit pour purifier nos souillures, et en ce cas nous devrions courir au devant de l'expiation [1], soit pour nous rendre meilleurs et plus parfaits, car la vie véritable est celle de l'esprit, non celle du corps, et c'est à celle-là qu'il nous convie. Qu'importe si ses appels sont des coups de tonnerre ! Quand, par un jour d'été, sous un ciel lourd, dans un air embrasé, l'éclair luit précédant la foudre, l'épouvante et la nuit couvrent la terre ; mais la pluie féconde désaltère le sol, le lave, le pénètre ; la verdure, la fraîcheur et la vie renaissent : ainsi pour l'âme. A la lueur rapide d'un éclair, elle apercoit sa laideur, son néant ; le tonnerre de l'épouvante éclate en elle : qu'a-t-elle fait de son passé et quel avenir l'attend? Elle s'effraie, pleure, se voit dans l'abîme. Mais la pluie de la grâce qui tombe d'autant plus abondante que sa terreur a été plus grande, lui rend sa force et sa beauté : ce qui est arrivé à saint Paul arrive tous les jours. Heureuse celle qui entend cette voix providentielle de la foudre ! Dieu tonne en elle pour y accomplir des merveilles, pour concilier sa miséricorde et sa justice : sa miséricorde en lui ouvrant la voie du salut, sa justice en la laissant libre d'y entrer.

Mais ce n'est pas là le seul moyen par lequel il distribue ses grâces. Il envoie dans l'âme, comme sur la terre, la neige, la pluie douce, la pluie d'orage : la neige qui l'enveloppe, la contraint de se concentrer en soi, de ramasser la chaleur qu'elle dissiperait au dehors, et l'être brutal, irrationnel qui est en nous

1 P. 439, 458. — Cf. Platon, *Gorgias*.

s'affaiblit ainsi que la brute endormie par l'hiver au fond des cavernes ; — la pluie douce, qui la console en la pénétrant insensiblement ; — la pluie d'orage, qui la secoue, l'exalte, alors que « pleine de Dieu, détachée du visible, enivrée, ravie, transportée hors d'elle-même, elle s'élève aux vertus héroïques. » Non, il n'est pas de condition ici-bas où Dieu fasse défaut à l'homme. S'il nous châtie, c'est qu'il nous aime ; nos épreuves sont la marque de nos progrès, car il les épargne aux novices qui ne sauraient encore se passer de caresses. Elles précèdent, annoncent et préparent ses plus grandes faveurs en nous purifiant, en renouvelant le sentiment du peu que nous sommes ; enfin elles nous les font mieux apprécier, car on sent mieux le bonheur après la peine. L'âme enrichie de pureté, d'amour, attirée à Dieu, enlacée dans les liens les plus étroits, voudrait « n'être que langues pour lui rendre un hommage suffisant. » Elle sait alors où est le vrai bonheur, dans la vie cachée, solitaire, à l'abri des méchants, celle du cénobite. Les amants de ce monde le traitent d'insensé, lui qui choisit ce que le monde abhorre, la pauvreté, la solitude, le jeûne, la clôture, toutes les rigueurs de la vie. Eh bien, « ce sauvage de Dieu, » qui fuit les villes pour les champs, déteste les biens trompeurs, perte de tant d'humains, ne soupire qu'après l'invisible, voilà le seul homme heureux, et le seul libre. Il n'a souci que de la liberté de l'esprit : qui pourrait l'assujettir à la servile poursuite des choses humaines? Il trouve son paradis dans le désert : que lui importent le bruit et le mouvement du monde ? Le désert est sa vraie demeure, le ciel avant le ciel, sé-

jour de paix, de contemplation, de vie véritable, car il y est plus près de la source de vie [1].

III.

D. Calmet reconnaît que « Job est tenté par l'esprit de blasphème, » on pourrait ajouter, et par l'esprit de scepticisme : la plupart des commentateurs, même parmi les théologiens, ne sont pas éloignés de cette interprétation ; les historiens, les philosophes le tiennent pour un Prométhée biblique, pour un prédécesseur de Hamlet et de Faust [2]. Au fond, il n'est pas un sceptique, en ce sens que s'il ne croit guère à la justice des hommes, il finit par croire à celle de Dieu ; tout en agitant, sans la résoudre d'une façon complète ni surtout applicable à tous, la question du mal, il ne reste pas sur son doute, et le dénouement lui rend la foi en lui rendant la félicité perdue. Mais ce n'est pas Job qui est en cause ici, c'est son commentateur. Or, Louis de Léon n'est pas effleuré par le doute, c'est un croyant; voilà pourquoi le problème soulevé dans le livre de Job, et qui est celui de sa propre destinée, celui de la destinée humaine, ne lui paraît pas insoluble. Non qu'il se fasse illusion sur les difficultés ; il les comprend d'autant mieux qu'il se rend plus exactement compte de la nature de la discussion : les interlocuteurs, observe-t-il, semblent

1 P. 463-467, 477. — Cf. Hern. de Zarate, *op. cit.*, p. 467, 468.
2 Entr'autres M. E. Quinet, *Le Génie des religions*, liv. V, ch. 4, 5.

dire la même chose et pourtant ils ne sont pas d'accord, parce que leurs intentions sont différentes. Ils disent vrai les uns et les autres, mais ils ne concluent pas de même: accorder entre eux des faits réels, mais contradictoires, et les rapporter à un principe qui les concilie, voilà où l'on échoue[1]. Peut-on mieux indiquer le nœud de la question? Si Louis de Léon n'en est pas effrayé, c'est qu'il est spiritualiste et chrétien. On l'accusait d'hébraïser! Mais rien de moins hébraïque que son interprétation. Il fait une large part à la prophétie, surtout en ce qui concerne le Christ; c'est le Christ que Job implore et désigne quand il demande pourquoi Dieu n'allége pas le fardeau qui pèse sur ses épaules, car le Christ est un Dieu de charité dont la mission est de porter le poids des péchés du monde; Job seul reste sous le faix: pourquoi le Nazaréen ne le prend-il pas sur ses épaules[2]? C'est le Christ qu'il annonce quand il s'écrie que « son Rédempteur est vivant; » c'est de son incarnation, de sa vie terrestre, de sa résurrection, de son Evangile, de la conversion des gentils, du triomphe de l'Eglise qu'il parle dans ses allusions aux « œuvres divines qui surpassent l'entendement et l'imagination. » Prédisant le Messie, il prédit également la vie future. On a pu contester que les Juifs eussent le dogme de l'immortalité de l'âme: il n'est pas clairement formulé dans la Bible; les lueurs qu'on en saisit çà et là, particulièrement dans le Livre de Job, sont bien incertaines, et les assertions opposées bien pré-

1 P. 289, 290, 349.

2 P. 344-45. Interprétation un peu subtile du mot *Notzer*, d'où Louis de Léon tire *Nazarenus*, et qu'il traduit par *Guardador*.

cises. La plante desséchée peut reverdir, s'écrie Job; mais l'homme, qu'arrivera-t-il de lui? Ses jours passent comme un songe : une fois saisi par la mort, il s'endort « d'un sommeil qui durera autant que le ciel; » la vie ne se recommence pas. Mais le commentateur ne lui prête que des pensées de foi : si l'homme ne peut revivre par puissance naturelle, il le peut par la vertu du Christ; si son sommeil doit durer autant que le ciel, le ciel finira avec le monde au jour du dernier jugement[1].

Les ennemis de Louis de Léon avaient été jusqu'à lui reprocher, pendant son procès[2], d'avoir nié que l'Ancien Testament fît mention de l'immortalité de l'âme : il s'en était défendu aisément, mais cette partie de son commentaire leur donne un éclatant démenti. Disons que sans cela le livre de Job resterait sans conclusion. Le génie hébraïque semble avoir reculé devant sa propre conception de Jéhovah; le Christ seul pouvait y répondre en la complétant, et la réponse décisive du christianisme, c'est le dogme de l'immortalité. C'est aussi celle de la philosophie. La raison et la foi se rencontrent donc, en dernière analyse, dans l'explication qu'elles proposent chacune de son côté du mystère de la douleur, et par suite, quoique de moins près, dans leur conception la plus générale de la destinée humaine[3]. C'est déjà quelque chose que de savoir que la douleur est une loi de notre nature, une condition nécessaire de notre dé-

1 P. 362, 363, 382, 410, 411.
2 *Extracto*, p. XXXI.
3 On s'en convaincra surtout en lisant, dans l'*Essai de philosophie religieuse* d'Emile Saisset, la VIIIe méditation : *Mystère de la douleur*.

veloppement, une épreuve qui nous rend meilleurs, plus dignes de notre destinée, plus rapprochés de Dieu et, osons le dire, plus hommes, car enfin elle est un privilége que connaissent seuls les degrés supérieurs de la vie ; mais si le cœur a peine à se soumettre, il reste une consolation dans l'avenir d'outre-tombe et dans l'équitable réparation des maux d'ici-bas. On peut n'être pas satisfait de l'explication, toujours est-il que c'en est une, et le matérialisme sous toutes ses formes est incapable d'en donner même une mauvaise. On peut le mettre au défi d'expliquer jamais la vie terrestre par la vie terrestre toute seule. J'admets que l'énigme du mal est encore à résoudre pour la raison, qui fait son office en résistant; mais c'est une bien autre énigme que celle de l'être humain sans Dieu, sans immortalité, sans âme ! Et pourtant celle-là n'arrête pas les esprits qui se proclament les plus difficiles à convaincre. Non, il est un point où la raison, bon gré mal gré, doit savoir s'arrêter; arrivée là, elle garde son domaine, n'abdique rien de ses droits, mais elle confine à la foi. Louis de Léon nous en fournit une preuve de plus à ajouter à bien d'autres.

Mais son interprétation de Job, spiritualiste et chrétienne, est quelque chose de plus : elle est mystique[1]. Si l'on a pu y retrouver des traces visibles de platonisme, le mysticisme y occupe une place encore plus

1 On a déjà pu remarquer la large part qu'il fait à la prophétie; il va plus loin, il y voit prophétisée la découverte du Nouveau-Monde et de ses trésors. Tous les mystiques espagnols se montrent frappés des conséquences de ces immenses richesses jetées en Espagne. (V. p. 416, 417.)

large; un dernier mot donne raison à la bonté plus encore qu'à la justice de Dieu. Louis de Léon réserve néanmoins les droits de l'activité : mystique par la résignation, par l'amour, par la foi, il reste homme par la lutte contre la douleur. A ce titre, son commentaire est tout l'opposé du fatalisme. Est-ce un faquir indien, est-ce un quiétiste que ce Job qui se débat avec tant d'énergie contre les réalités douloureuses de la vie, qui nourrit une si ferme conviction du triomphe de la vérité et de l'innocence, qui comprend le sens mystérieux de la lutte et la nécessité de l'action pour l'accomplissement de la destinée humaine; qui discute sans se laisser intimider contre ses adversaires, reprend une à une leurs accusations, retorque leurs arguments, et fort de sa conscience et de sa foi, leur dit hautement qu'il connaît, honore, aime Dieu plus et mieux qu'ils ne font eux-mêmes [1] ? C'est que ce Job, c'est Louis de Léon lui-même : ce commentaire, il l'a écrit avec le sang de son cœur.

Cet homme droit, simple de cœur mais non d'esprit, craignant Dieu et faisant le bien, qui accepte les épreuves en bénissant la main divine qui le meurtrit, et toutefois se défend contre la calomnie sans fléchir [2], est-ce Job, ou Louis de Léon ? Ces faux amis, ces Pharisiens orgueilleux de leur sagesse d'école et de leur foi officielle, sont-ce des patriarches de l'Idumée ou les envieux de Louis de Léon, ses accusateurs,

1 P. 302, 373, 383.

2 Au commencement de sa captivité, Louis de Léon avait réclamé, entre autres objets, un couteau pour manger : « On peut me le donner sans crainte, ajoute-t-il, je n'ai jamais tant tenu à la vie que dans les circonstances actuelles. » (*Extracto,* p. XXV.)

ses juges? Quelle plus juste condamnation du Saint-Office que cette pensée, que la persécution de l'innocent fait tort à Dieu même et favorise l'impiété? A qui s'adressent ces reproches : « Vous vous donnez une peine inutile en plaidant la cause de Dieu qui a toujours été gagnée dans mon cœur; votre plaidoyer est un long sophisme. Vous m'accusez pour justifier la Providence, et au fond vous me savez innocent. Vous me condamnez publiquement, et en secret vous m'absolvez. Vous proclamez la justice de Dieu, et en conscience vous trouvez Dieu injuste puisque vous croyez qu'il exige que vous accusiez un innocent. Vous pensez par là lui être agréables, comme si on l'abusait par des paroles : ce n'est pas assez de le tenir pour inique, vous le tenez aussi pour ignorant. Vous le défendez par le mensonge : donc vous le condamnez. Je me plains, mais je l'offense moins que vous, car je juge mieux que vous de ses desseins, et il n'a pas besoin de votre assistance hypocrite. Vos arguments sont un vain souffle, *palabras de viento*, à moins qu'ils ne soient perfides. Je parle dans la sincérité de mon cœur, et vous travestissez ma pensée, vous torturez mes paroles, vous les assemblez, vous les interprétez à faux ; vous me faites mon procès comme des juges prévenus. J'ai dit : je suis juste, et Dieu ne me punit point par châtiment, mais par épreuve ; vous me faites dire que je suis plus juste que Dieu. Je me suis écrié : A quoi sert-il d'être juste en ce monde? Et vous me faites blasphémer, comme si j'avais maudit et nié la justice. Vous êtes pleins de l'idée de votre propre mérite, il ne vous suffit pas de me convaincre d'erreur, de me redresser si je me suis

trompé : vous appelez sur moi les dernières rigueurs. Ce souhait cruel, vous le voilez d'une couleur décente, l'honneur de Dieu et la défense de la bonne cause, mais Dieu connaît vos secrètes pensées : il vous juge et vous condamne[1]. »

Quel autre langage Louis de Léon aurait-il pu tenir devant ses juges ? Sa pensée est mise dans tout son jour par la conclusion du commentaire, quand il explique le sens de l'intervention divine à la fin du drame biblique. Dieu proclame pour son serviteur et son ami Job le persécuté, le calomnié ; en sa faveur il pardonne à ses accusateurs : Job a mérité cette récompense par sa vertu passée, par sa patience, par l'humilité avec laquelle il s'est finalement soumis. Dieu déteste l'inhumanité et le mensonge, bien que revêtus du zèle religieux. Au jugement des hommes, Job avait tort contre ses faux amis, et ceux-ci étaient les défenseurs de la religion : aux yeux de Dieu, ils mentaient, poussés par un penchant de leur présomptueux amour-propre et par un secret désir de se débarrasser, sous cette apparence, des devoirs de l'amitié : mensonge dans leur langage, duplicité dans leur intention. Aussi leur est-il reproché de manquer de droiture, tandis que Job a toujours dit la vérité comme il la sentait. Dieu manifeste encore par là son amour infini des hommes, même de ceux qui l'ont offensé, comme un père qui, tout en témoignant à ses enfants une sévérité légitime, leur ménage l'inter-

1 P. 452 : « (Eliu) rabioso de enojo, desea á Job la muerte y que Dios acabe con el. Y viste su deseo malo con probable color, para que, dice, sean castigados los que hablan malamente de Dios. »

cession d'un tiers pour rentrer en grâce auprès de lui; — la réhabilitation du juste, car les fins de la Providence vont à son plus grand avantage; — enfin le triomphe de la souveraine justice, car les pécheurs confondus, humiliés, sauvés par le repentir, honorent le juste qu'ils ont méconnu et qui, à l'exemple du divin Maître, leur rend le bien pour le mal. C'est le propre des âmes héroïques, et le fait des enfants de Dieu, de payer de ce prix la méchanceté humaine et de ne puiser dans le souvenir des injures qu'un nouveau désir de faire encore plus de bien. Sainte vengeance, profitable au prochain, agréable à Dieu, satisfaisante même au point de vue des faiblesses humaines, car il n'en est « pas de plus complète que la honte et la confusion de l'offenseur, quand il voit l'offensé devenir son bienfaiteur. » Que Job recouvre ses biens, cela suffit à la justice des hommes : ils lui sont doublés par la justice divine, parce qu'il pardonne à ses ennemis et qu'il prie pour eux; c'est là où brille sa vertu, c'est là son titre devant Dieu, car l'amour seul en est capable[1].

Que cette interprétation soit bien loin de la pensée de l'auteur inconnu du livre de Job, rien de plus vraisemblable, mais elle prouve que Louis de Léon s'est totalement éloigné du point de vue hébraïque. Elle confirme surtout ce que nous avancions plus haut, que ce commentaire, qui ferme sur des considérations essentiellement mystiques, est la conclusion naturelle du procès de Louis de Léon, et le dernier mot de sa vie morale. Tout son intérêt est là.

1 P. 488-489. — Cf. Zarate, *op. cit.*, p. 594, 620.

Non que je lui prête (s'il faut le répéter) l'intention secrète et arrêtée de se peindre sous les traits du vieil Iduméen, et qu'il ne faille saisir dans ce traité moral qu'une longue allusion à ses propres disgrâces ; ce serait méconnaître son caractère et sa sincérité. Mais si le rapprochement n'a pas été prémédité dans son esprit, il trouve naturellement accès dans celui du lecteur ; et quand, au surplus, cette victime de l'Inquisition aurait fait ce retour sur elle-même, qui aurait le courage de l'en blâmer ? De la persécution il n'a retiré, comme le Job de son commentaire, que l'amour des hommes et l'héroïsme de la vertu. Tel est le caractère du mysticisme espagnol à l'époque de sainte Thérèse. Composé pour une des compagnes de celle-ci, la mère Anne de Jésus [1], ce traité est vraiment la paraphrase de sa devise, *ou souffrir ou mourir;* écrit vers le même temps où Louis de Léon préparait l'édition des œuvres de la grande Carmélite, il est un monument du mysticisme de son auteur, et aussi du mysticisme de ce siècle, un fruit et un signe du temps. Il n'est pas étonnant que les malheurs de Louis de Léon aient contribué à le jeter dans une voie où l'appelaient du reste les tendances d'un génie enthousiaste et rêveur, échauffé des ardeurs de la foi : il ne l'est pas davantage que du sein de l'Espagne, du milieu d'une race croyante, mais tourmentée dans sa conscience, soit sorti, sous la forme d'un commentaire éloquent de Job, cette protestation contre le pharisaïsme fanatique de l'Eglise officielle d'Espagne. Quel âge, quel pays eurent plus be-

1 Dédicace, p. 289.

soin d'un manuel « de la patience chrétienne? » Un autre augustin, contemporain et peut-être ami de Louis de Léon qui l'appela en témoignage dans son procès, avait écrit sur ce sujet et sous ce titre, vers la même époque ; je l'ai cité dans le cours de ce chapitre. Jamais ne fut plus vrai le mot du stoïcisme ancien, *vivere militare est, non res est delicata vivere*. Toutefois le mysticisme des Louis de Léon et des Thérèse, aussi héroïque, est plus humain : le Christ est plus homme que Zénon. Il applique le premier mot de sa formule, *sustine*, mais non pas le second, il ne s'abstient pas ; il supporte, mais il aime. Il faudrait arriver jusqu'à Epictète et Marc-Aurèle pour trouver dans l'ascétisme stoïque quelque chose de cette émotion, quand il était traversé, à son insu, par le courant évangélique. Le mysticisme espagnol est une des plus belles manifestations du mysticisme chrétien, et Job, tel que l'a conçu Louis de Léon, est une fidèle image du mysticisme espagnol.

CHAPITRE VI

Louis de Léon.

Le Théologien et le Philosophe.

I.

Préoccupé de la lutte du protestantisme et de l'Eglise romaine, Louis de Léon aurait eu l'ambition d'y prendre part, la Bible en main, et de battre Luther avec les armes de Luther ; ses malheurs firent obstacle à ce dessein. Après son procès, il est vrai, le reste de sa vie fut calme, honoré, respecté : en 1588, il rédigea les constitutions des Augustins réformés ; en 1591, il fut élu vicaire général en Castille ; mais sa santé, toujours faible, était irrémédiablement atteinte[1]. La jalousie de ses ennemis et la défiance de l'Inquisition réussirent ainsi à priver le catholicisme d'un apologiste qui serait entré dans la lice avec une

1 *Nombres*, lib. I, f° 7 r°.

science peu commune, une conviction ferme, et qui, chose plus rare, n'aurait fait la guerre que par amour de la paix. Il résolut du moins de mettre dans le public des livres en langue vulgaire, ayant trait et à la Réforme et au mysticisme régnant. Il y fut encouragé, comme nous l'avons déjà vu pour Malon de Chaide, par ses supérieurs : le provincial de Castille, au sortir de sa prison, lui commanda même de publier, non seulement son Commentaire du Cantique, mais tout ce qu'il aurait encore composé. Un seul ouvrage est antérieur à sa captivité, et il dénote la même intention d'instruire et de moraliser (une *Rhétorique ecclésiastique*) ; les autres, sauf son Exposition de Job, furent en partie commencés en prison. Il mettait à profit « le loisir que lui faisaient l'injustice et la malignité de quelques personnes. » « Quoique les maux qui m'accablent soient nombreux, toutefois l'immense faveur que m'accorde sans que je l'aie méritée ce Dieu, vrai père des persécutés, et le témoignage de ma conscience ont rendu à mon âme rassérénée une telle paix, que non seulement pour mon progrès particulier, mais encore pour la connaissance de la vérité, je suis plus éclairé et puis faire ce que je ne faisais pas auparavant. Le Seigneur a changé ma peine en lumière et en salut ; des mains de ceux qui me prétendaient perdre, il a tiré du bien. Je me reconnais comme le dernier de ceux qui sont capables de servir l'Eglise par leur plume..., mais je ne répondrais pas avec la reconnaissance convenable à cette excellente et divine bonté, si, aujourd'hui que j'en ai le loisir, en la forme que je pourrai et selon la faiblesse de mes moyens, je ne

m'employais tout entier à une œuvre qui, à mon sens, est si nécessaire au bien des fidèles [1]. »

Ce que le grand courant mystique qui remuait l'Espagne jusqu'en ses profondeurs intimes renfermait de sources fécondes pour le sentiment religieux, de séduisants refuges pour les consciences, de piéges cachés pour la foi et la moralité, rien de tout cela n'avait échappé à un esprit aussi éclairé que le sien. Le sens moral, l'énergie du caractère, le sentiment de la responsabilité personnelle risquaient de s'éteindre ou de s'amoindrir : il écrivit d'abord, à l'adresse des femmes plus exposées que les hommes à des entraînements irréfléchis, une ex-

1 *Loc. cit.* — Voici la liste de ses ouvrages :

I. Traité de l'éloquence sacrée, en latin;

II. Explication du Cantique des cantiques, en latin, dédiée au cardinal-archiduc Albert; Salamanque, 1586;

III. Exposition du Psaume XXVI, en latin; Salamanque, 1580;

IV. Les noms du Christ, en espagnol; Salamanque, les deux premiers livres en 1583, le troisième en 1585;

V. La femme parfaite, en espagnol; Salamanque, 1583;

VI. Introduction aux Œuvres de sainte Thérèse, en tête de l'édition qu'il en donna à Salamanque, 1588;

VII. Constitution des Augustins déchaussés, 1588;

VIII. Explication du prophète Abdias, en latin; Salamanque, 1589;

IX. Explication de l'Epître aux Galates, en latin; Salamanque, 1589;

X. Explication du Psaume LXI, en latin;

XI. Traité sur le temps de l'immolation de l'Agneau typique et de l'Agneau réel, en latin; Salamanque, 1590;

XII. Vie de sainte Thérèse, à peine commencée, 1591;

XIII. Exposition du livre de Job, œuvre posthume;

XIV. Sermons publiés par ses amis après sa mort;

XV. Poésies en espagnol, publiées par Quevedo; Madrid, 1631;

XVI. Traduction du Cantique des cantiques en vers espagnols; première édition en 1806;

XVII. Trois discours en latin;

plication de *La Femme forte*. Le commentaire de Job est aussi, à ce point de vue, une œuvre de moraliste, plus haute et plus vaste : la paraphrase de Salomon est un traité de direction, plus approprié et touchant de plus près aux nécessités quotidiennes de la vie.

C'est une sorte d'Economique chrétienne, mélange assez piquant de Salomon et de Socrate, où avec une entente des choses réelles, un bon sens et une sagesse qui n'excluent ni l'emotion ni la poésie, Louis de Léon trace le portrait d'une mère de famille dans le cadre d'une vie pieuse, honnête et remplie. Il fait la part de tous les états : Dieu n'exige que le pos-

XVIII. Deux fragments de sermons publiés par le P. Merino, qui les croit apocryphes;

Ouvrages inédits :

XIX. Commentaire sur l'Apocalypse; le P. Merino n'a pas réussi à le trouver;

XX. Eloge de S. Augustin;

XXI. Explication de l'Ecclésiaste;

XXII. Explication de la IIe Epître aux Thessaloniciens,

XXIII. Du cantique *Audite, cœli*,

XXIV. Des Psaumes XXVIII, LVII, LXVII;

XXV. Réflexions sur la Vulgate;

XXVI. Fragments théologiques;

XXVII. Le parfait prédicateur, en espagnol. Le P. Merino croit que cet ouvrage n'a jamais existé, mais Joseph de Valdivieso en fait mention dans l'approbation qu'il donna en 1629 aux œuvres poétiques de Louis de Léon;

XXVIII. De la triple union des fidèles avec le Christ;

XXIX. Ribéra lui attribue un livre *De la vraie et de la fausse prophétie*, qui n'est pas mentionné ailleurs.

Parmi ces ouvrages, *les Noms divins* et *la Femme parfaite* ont été traduits en italien, Venise, 1595; *la Femme parfaite*, en français, par M. Guignard, 1845; le *Traité sur l'Agneau typique*, par le P. Daniel, Paris, 1724.

sible et chacun porte sa croix. Se montrer fidèle et affectionné à ses devoirs, c'est dans toute situation la manière d'être ami de Dieu : les devoirs de la femme mariée, *la casada,* ne sont pas ceux de la religieuse, non qu'elle doive s'abstenir d'oraison ; mais celle-ci n'a pas d'autre obligation que la prière, celle-là qui ne vit pas uniquement pour prier prie pour bien vivre [1]. Ce manuel de l'épouse et de la mère ne répondrait plus sans doute à toutes les exigences de notre état social, exigences avec lesquelles la direction moderne est obligée de compter. Ainsi le moine du XVI[e] siècle n'autorise pas chez les femmes la curiosité de l'esprit : « la nature ne les a point créées pour la science et les hautes spéculations. » Il ne dirait pas toutefois, comme le bonhomme Chrysale, que leur savoir est suffisant

s'il se hausse
A connaître un pourpoint d'avec un haut-de-chausse.

Il est plutôt dans la mesure où se plaça Fénelon, cent ans plus tard, en demandant comme une chose nouvelle qu'on enseignât aux femmes l'orthographe et les quatre règles. D'un autre côté, il ne fait pas de compromis avec la vie mondaine, le luxe, la toilette, et toutes ces faiblesses féminines que la mode encourageait déjà. La direction au XVI[e] et au XVII[e] siècle est moins indulgente que celle de nos jours [2]; les

1 *La perfecta casada,* Salamanque, 1583, folios 5-8.
2 V. *la Chrétienne de nos jours,* par M. l'abbé Bautain, et *la Femme forte,* par M[gr] Landriot.

Espagnols surtout, on a déjà pu s'en convaincre, ne transigent pas avec les progrès du luxe, résultat de la domination arabe et ensuite de la découverte du Nouveau-Monde. Louis de Léon les condamne sans rémission, et en prend texte pour dire en passant ce qu'est la beauté, inséparable du naturel et du vrai : la nature est belle parce qu'elle est simple, harmonieuse, et que rien chez elle n'est forcé [1]. Il sent la beauté comme Fénelon, et cette revendication en faveur du goût est à noter chez un espagnol du XVIe siècle parlant comme un français du dix-septième. Louis de Léon place donc la femme dans son ménage, et il l'y laisse : ce ménage, il le met volontiers à la campagne, comme Socrate. La vie des champs est pour lui la meilleure, la plus naturelle et la plus pure [2]. Il y revient toujours : c'est par ce coin que, dans la pratique de la vie, cet esprit sensé dériverait vers l'idéal, idéal gracieux, chimérique peut-être, moins pourtant que celui de Fénelon. Ce nom revient encore sous ma plume : il y a entre eux quelques traits de ressemblance, le goût du vrai, du simple, du naturel en tout, dans l'art et dans la vie, le sentiment très vif de la nature, l'enthousiasme des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la tendresse du cœur, et, sous une enveloppe de douceur et d'humilité, un fonds d'énergie invincible. Il n'y a pas à appuyer sur le parallèle qui, poussé trop loin, se démentirait de lui-même, mais ce sont là des points de contact, sans parler du penchant mystique.

1 Folios 19, 20, 45 r°, 46, 47, 48 r°, 60. — Cf. S. François de Sales, *Introduction à la Vie dévote*, ch. xxv.

2 Folios 18, 25-28.

Après le souci de la morale, celui du dogme. Or, le dogme était atteint directement par un danger inhérent au mysticisme chrétien, et d'autant plus grand que celui-ci est plus idéaliste : la propension à abstraire du Christ son humanité pour s'en tenir à la contemplation facilement panthéiste et hétérodoxe de sa seule divinité. Cette tendance rouvrait la porte aux doctrines condamnées des Gnostiques et d'Eutychès : sainte Thérèse, qui vraisemblablement ne connaissait ni Eutychès, ni les Gnostiques, s'en montre néanmoins inquiète, et Bossuet ne l'a pas réprouvée plus nettement qu'elle n'a fait elle-même. Le *Traité des noms du Christ*, le plus important des ouvrages de Louis de Léon, son sujet de prédilection, celui dont il attendait le plus pour le bien des fidèles [1], allait précisément à l'encontre de cette périlleuse illusion. En même temps qu'il présentait contre le protestantisme, avec le secours des textes réunis de l'Ecriture, la défense de la religion catholique surtout en ce qui regarde l'incarnation, la chute et la rédemption [2], il réagissait par l'étude du Christ-Homme contre un mysticisme excessif.

Passant en revue quelques-uns des noms sous lesquels le Christ-Homme est désigné par avance dans les livres saints, il expose sa mission et démontre sa divinité par l'étude de sa nature humaine : point de vue assez neuf, et conforme à la direction actuelle de la critique orthodoxe. « On découvre vraiment, a dit un savant oratorien de nos jours, dans notre Sei-

1 Lib. I, f° 7 v°.
2 *Ibid.*, f° 80 r°, et *passim*.

gneur Jésus-Christ, des beautés ravissantes et nouvelles, en le considérant comme l'un de nous, en contemplant son humanité seule, distincte de la divinité, ce qui d'ailleurs est orthodoxe. Et cette méditation et cette contemplation de l'humanité sainte de Jésus-Christ, prise en elle-même, était peut-être trop négligée par un grand nombre de chrétiens, habitués à ne voir dans le Christ que Dieu seul... Et peut-être sommes-nous destinés, en ce siècle, à une étude plus approfondie, à une intuition plus intime et plus vraie du cœur humain, de l'esprit humain du Sauveur... Il sera peut-être donné, à travers l'homme unique et incomparable, de voir et de retrouver Dieu... *Hominem vidit, Deum confessus est*[1]. » Je ne saurais décider si l'ouvrage du professeur de Salamanque satisferait de tous points à ce *desideratum* du P. Gratry ; il est peu lu, je crois, il attend encore un traducteur, et ceux qui seraient compétents pour en juger n'ont pas eu l'idée d'aller consulter un théologien dont l'orthodoxie, après tout, n'est pas sans mérite, puisqu'elle a résisté à la plus injuste persécution, n'y a pris aucune aigreur, aucune haine des hommes, aucun doute sur les matières de foi, qu'elle y a puisé au contraire une force nouvelle, et s'est retrempée aux sources vives du mysticisme de Louis de Grenade et de sainte Thérèse. En tout cas, on y relèverait une discussion savante, une réelle érudition biblique et une remarquable sincérité d'accent. Nous ne nous engagerons pas dans la partie exégétique, qui nécessiterait une étude spéciale en dehors de notre

1 *Les sophistes et la critique*, par le P. Gratry, p. 282-283.

objet direct ; indiquons seulement le procédé habituel de l'auteur. Un nom du Christ étant donné, il cite d'abord les passages où il est employé, puis il établit qu'il désigne véritablement le Christ, enfin il en explique le sens et la portée. Dans cette explication, selon lui, réside tout le christianisme : « Aussi la propre et vraie science est de savoir beaucoup du Christ, et à la vérité c'est la plus haute et la plus divine de toutes les sciences. Le comprendre, c'est comprendre tous les trésors de la science de Dieu, qui, au dire de saint Paul, sont renfermés en lui ; c'est comprendre l'amour infini que Dieu garde aux hommes, sa grandeur, sa majesté, sa puissance, toutes ses perfections qui éclatent dans le mystère du Christ plus que partout ailleurs. Or, toutes ces perfections, ou la plus grande partie, se comprendraient, si nous comprenions le sens et la force des noms que le Saint-Esprit lui donne dans la divine Ecriture. Car ces noms sont comme des caractères en abrégé, dans lesquels Dieu renferme merveilleusement tout ce que l'entendement humain peut entendre sur ce sujet. » Tout l'ouvrage est dominé par une idée mystique dont je retrouve encore la formule chez le P. Gratry, qui, en se félicitant qu'on « en revienne à saint Paul, » ajoute : « Au fond, le but de l'univers, la volonté de Dieu, la vraie religion, le vrai bonheur, est ceci même, savoir : que les êtres raisonnables et libres s'aiment entre eux et parviennent à n'avoir qu'un cœur, qu'une âme et une même vie. »

Cela seul suffit à convaincre d'erreur André Schottus qui prétend que les *Nombres de Christo* sont à l'imitation des *Noms divins* du Pseudo-Denys. Celui-

ci était familier aux théologiens espagnols, mais Louis de Léon ne lui doit rien, et il paraît n'avoir pas eu connaissance du traité des *Noms divins*. S'ils sont d'accord sur le dogme de la création, sur le caractère de la science, sur le moyen de connaître la divinité par ses noms, leur étude ne porte pas sur les mêmes questions. L'Aréopagite ne s'occupe pas du Christ, mais de Dieu, et ce Dieu qui domine sa pensée, même au-dessus du dogme chrétien, c'est le Dieu inaccessible de Plotin et de Proclus ; l'étude de la nature divine n'est pour lui qu'une occasion d'aborder les plus ardus problèmes de la philosophie. Aussi voit-il en Dieu le bien absolu, la sagesse suprême, la bonté infinie, l'Etre des êtres, la vie, la puissance sans bornes, la justice parfaite, la cause universelle, l'unité. Louis de Léon ne considère que le Christ-Homme, désigné par les noms suivants : *Pimpollo* (rejeton), *Fazes de Dios*, *Camino* (chemin), *Monte, Padre del siglo futuro, Brazo de Dios, Rey de Dios*, *Principe de paz*, *Esposo, Hijo* (fils), *el Amado, Jesu*, *Cordero* (agneau). La différence des noms indiquerait seule la différence des points de vue. Rien n'autorise non plus à supposer que Louis de Léon se soit inspiré du *de Verbo mirifico* de Reuchlin, dont la première édition est de 1494. Si les deux auteurs se touchaient par quelque endroit, ce serait par leur admiration pour la langue des Hébreux, et par l'usage qu'ils en font dans l'application des mystères enfouis sous les noms divins ; ce qui n'a rien d'extraordinaire de la part de deux théologiens nourris de la littérature hébraïque, au point d'avoir passé l'un et l'autre, à leurs risques et périls, pour des hérétiques

judaïsants. Le chanoine allemand attribue trois noms à Dieu : *Lui* — *Jéhovah* — *Sum qui sum*. Il est, comme le faux Denys, beaucoup plus exclusivement métaphysicien que Louis de Léon.

Ce n'est pas à dire toutefois que ce dernier n'ait rien donné à la philosophie. D'après la vertu même qu'il attribue aux noms du Christ, la question préliminaire est de s'entendre sur la valeur et l'emploi du nom : de là une théorie des noms et des idées qui prend incidemment une vue sur la métaphysique, et qu'on est assez surpris de lire chez un moine espagnol du XVI[e] siècle.

II.

L'homme a son être en Dieu, c'est en Dieu qu'il se meut, qu'il respire, qu'il vit[1]. Sa fin est de lui ressembler. Dieu, sans doute, qui est le bien, la source de tout l'être, qui renferme en son intelligence « les idées et les raisons de tout, » qui crée parce qu'il est bon, l'a créé semblable à lui, « car il ne peut produire une chose qui ne lui ressemble pas; lorsqu'il agit, il se prend lui-même pour modèle. » Mais cette ressemblance virtuelle a des degrés dans la vie des êtres; elle est d'autant plus accomplie que ceux-ci se rapprochent de lui davantage. Or, « Dieu

1 S. Paul, *Acta apost.*, XVII, 25, 27, 28. — Cf. Plotin, *Enn.* VI, liv. IX, § 9, t. III, p. 557 : « C'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons, ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα. »

contient tout en soi, » *en sí lo contiene todo;* le moyen de se rapprocher de lui et de lui ressembler est donc pour chaque être de tenir à tous les autres, et, tout en étant un en soi, d'être également tous les autres. C'est en quoi consiste la perfection. Chaque être tend ainsi à devenir « un monde parfait, » il est en tous les autres, et tous les autres sont en lui, il a l'être de tous les autres, et tous les autres ont son être : de là les liens qui enchaînent l'univers entier dans un tout immense ; toutes les choses se mêlent, la multiplicité se réduisant à l'unité, et cependant chacune d'elles reste distincte. L'homme « tient comme le milieu entre le matériel et le spirituel, il est un composé qui renferme en soi l'un et l'autre ; il est, comme on disait anciennement, un petit monde, un monde abrégé. » C'est donc par la tendance à l'unité qu'il peut se rappprocher de Dieu dont il émane, *avezinarse la criatura á Dios de quien mana*, de Dieu qui est l'unité suprême, une seule essence en trois personnes, une simple et indivisible perfection en un nombre infini de perfections diverses [1].

Si telle est la perfection pour l'homme, et si l'homme y aspire naturellement, quels moyens a-t-il d'y parvenir?

Il n'était pas possible que les choses étant substantielles et grossières, fussent toutes les unes dans les autres. Chacune a donc, indépendamment de son être propre et réel qui est en elle, un autre être semblable à celui-ci et qui en provient, mais plus délié et plus subtil. C'est par lui que toutes les choses

1 *Nombres*, f°s 25, 11, 17 v°, 18 v°, 26 v°, 42 r°.

existent dans l'entendement de chacun, et c'est ainsi que l'on peut dire que chaque chose est dans toutes, et toutes en chacune. Par rapport à leur être substantiel, elles demandent chacune un lieu particulier, tout ce qui est étant nécessairement dans l'espace; par rapport à leur être spirituel, elles sont réunies en grand nombre dans un même siége, sans pour cela s'embarrasser : l'intelligence est le lieu des idées pour l'homme comme pour Dieu. Si je place devant moi plusieurs miroirs, chacun d'eux réfléchira en même temps mon image ; toutes ces images, sans se confondre, se tourneront ensemble vers mes yeux et de mes yeux vers mon âme. Il en est ainsi des images des choses, qui ont leur être dans l'entendement quand nous les pensons, et dans notre langage quand nous les nommons, puisqu'elles passent de l'entendement dans le langage, *tienen ser en nuestro entendimiento*, *quando las entendemos*, *e quando las nombramos en nuestras bocas, y lenguas*. Ce qu'elles sont en elles-mêmes, elles le sont donc en nous si notre entendement est droit et notre langage exact, à cela près que l'être qu'elles ont en elles est un être substantiel et permanent, et que dans l'entendement leur être est spirituel et délié, conforme à la nature de l'esprit. D'un mot, elles sont en soi la réalité ; dans l'entendement et dans le langage, elles sont les représentations de la réalité, c'est-à-dire d'elles-mêmes, représentations qui tiennent la place des choses, pour que l'homme puisse aller à sa fin, en participant à tout ce qui n'est pas lui [1].

1 *Id.*, *ibid.*, f° 11 v° : « El nombre... es una palabra breve, que se sustituve por aquello de quien se dize, y se toma por ello mismo.

Il suit de là que le nom est la même chose que l'objet nommé, non pas en son être réel, mais dans l'être que lui donnent le langage et l'entendement; « et la fin des noms est celle-ci, à savoir, que par leur intermédiaire, les choses qu'ils désignent soient en nous. » Voici même l'explication du nom propre et du nom commun : « Des choses que nous entendons par l'esprit, tantôt nous formons dans l'entendement une image qui est l'image de plusieurs, je veux dire, qui est l'image de ce en quoi plusieurs se ressemblent ; tantôt l'image que nous formons est la représentation d'une chose unique, qui est soi et non une autre. Eh bien, de même façon, il y a des paroles ou noms qui s'appliquent à plusieurs objets et s'appellent noms communs, et d'autres qui ne s'appliquent qu'à un seul. » Quand le nom embrasse tout ce qu'il y a dans l'objet, il est « égal » ou « parfait, » *igual ó cabal nombre;* quand il ne désigne que quelqu'une des qualités qui lui sont propres, il est un « nom propre, » *nombre proprio.* Puisqu'il est destiné à tenir la place des choses, il doit s'en rapprocher le plus possible; cette conformité tient à l'analogie, partant la perfection du langage réside dans l'analogie : « Le son met dans l'esprit de celui qui l'entend l'image de la propriété particulière qui est celle de l'objet nommé. Le nom contient donc dans

O, nombre es aquello mismo que se nombra, no en el ser real, y verdadero, que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca, y entendimiento. » — F° 13 r° : « En sí son (las cosas) la verdad, mas en el entendimiento, y en la boca son imagines de la verdad, esto es, de sí mismas... y finalmente en sí son ellas mismas, y en nuestra boca, y entendimiento, sus nombres... »

sa signification ce que la chose nommée contient dans son essence. » Par conséquent encore, l'analogie constitue le principe même du langage : Dieu a d'abord imposé des noms aux choses, puis Adam a fait le reste, en appliquant « à chaque chose un nom qui se présentait, pour ainsi dire, de lui-même ; ce nom était celui de cette chose par une raison particulière et secrète, en vertu de laquelle il ne se serait pas présenté pour une autre chose et ne lui aurait pas convenu. »

Cette théorie du nom, ingénieuse en soi, devient intéressante par ses rapports avec une question qu'ont souvent posée les mystiques, « si Dieu peut être nommé. » Le Pseudo-Denys est un de ceux qui l'ont soulevée. Selon lui, Dieu ne saurait être nommé, ἀνώνυμος, parce qu'il est au-dessus de toute affirmation et de toute négation, en ce sens qu'on peut tout affirmer et tout nier de lui, puisqu'étant infini, il échappe à toute définition et qu'il n'est « ni âme, ni intelligence, ni éternité, ni temps, ni rien de ce qui n'est pas, ni même de ce qui est. » On emprunte aux œuvres qui reflètent ses attributs les noms dont on le nomme, la raison n'atteint que les effets, mais non la cause, et la valeur de ces noms est toute relative [1]. Chez Louis de Léon, la difficulté se formule autrement. Si le nom « se substitue à l'objet nommé et prend sa place, de telle sorte que celui-ci soit en nous, » les noms de Dieu doivent être des images de Dieu

1 Cf. Denis l'Aréop., *Des noms divins,* I, 1, 3, 4, 5, 10 ; II, 8 ; IV, 14, 5, 7, 10 ; V, 4 ; VI, 1 ; VIII, 2, 7. *De la théologie mystique,* V. (Edit. de Paris, 1644.)

se substituant à Dieu même. Or, quelle émission de voix ou quel concept de l'entendement arrivera jamais à être l'image de Dieu, et comment ose-t-on dire que Dieu a un nom propre ? Ne fût-il pas téméraire de prétendre lui en assigner un, que ce serait superflu, car Dieu est présent à toutes choses, et inhérent à leurs entrailles.

Il est bien vrai, répond Louis de Léon, que Dieu étant un abîme d'être et de perfection, une parole finie ne saurait être l'image de l'être infini. Mais premièrement, le nom que Dieu s'est donné à lui-même étant la parole interne par laquelle il se dit éternellement ce qu'il est, le Verbe divin qu'il engendre au dedans de lui et qui vit éternel dans son sein[1], la parole dont nous usons pour l'exprimer est un signe qui nous fait connaître cette pensée, ce Verbe divin. De plus, en énonçant que Dieu a des noms propres, ou que tel nom est le sien, nous n'entendons pas un nom « parfait ; » nous le nommons comme nous le comprenons, jamais d'un nom entier et qui l'égale, car le signe extérieur de la pensée ne peut excéder la pensée. En second lieu, si Dieu est présent en nous et au fond de notre être, il est néanmoins fort éloigné de notre vue et de la connaissance claire après laquelle soupire notre intelligence. Sur cette terre de ténèbres, « sa face n'est pas manifeste à nos yeux ; » force nous est d'avoir à sa place un nom, un mot sur les lèvres et dans l'esprit une image de lui, bien

1 Cf. Evang. selon S. Jean, *init.* : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. »

qu'imparfaite et grossière. Quand l'âme, s'échappant de la prison terrestre où maintenant captive elle s'agite dans un océan d'obscurité, s'élancera vers la source pure de la lumière, Dieu, joint dès aujourd'hui à notre être, le sera de plus à notre entendement et notre âme le verra. Alors « son nom sera lui-même, » *y no sera entonces su nombre otro que el mismo,* ou plutôt il n'aura plus de nom. Ici-bas il nous faut bien le désigner par ce moyen ; et ses noms sont nécessairement nombreux, car nombreuses sont ses perfections. Ce n'est pas le connaître que de savoir qu'il *est*, abstraction faite de ses attributs ; or ceux-ci, ne pouvant être saisis par un seul acte de la pensée, ne peuvent, à plus forte raison, être exprimés en un seul mot[1]. Bossuet dit de même qu'il faut « aider, en les partageant dans le discours, la faiblesse humaine, qui ne peut tout porter à la fois. »

Si maintenant on passe de cette théorie du nom à celle des idées, suffira-t-il de reconnaître dans cette dernière la doctrine des espèces sensibles et des espèces intelligibles, même telle que l'entendaient saint Thomas et quelques autres? Suffira-t-il même d'y signaler, comme chez Malon et Grenade, cette même senteur de platonisme qu'exhale la philosophie de Bossuet, surtout celle de Fénelon et de Malebranche? On a pu voir quelle large place y occupe le principe de l'ὁμοίωσις τῷ θέῳ, donnée comme « le but où toute créature, spécialement toute créature raisonnable, dirige ses désirs. » A vrai dire, elle repose tout en-

1 *Id.*, folios 18, 19, 20.

tière sur ce principe, et qu'est-ce que ces idées qui sont les copies de la réalité, sinon les idées platoniciennes ? Ce que Platon appelle « l'idée en soi, » εἶδος αὐτὸ καθ'αὑτό, c'est, par opposition au phénoménal, le réel, τὸ ὄν ὄντως ; quand l'εἶδος passe dans l'esprit humain, ce n'est plus « l'idée en soi, » la « réalité, » mais un reflet de l'idée en soi, une image de la réalité. Une conception plus manifestement encore platonicienne, c'est celle des idées en Dieu, Dieu contenant en lui « les formes, et les raisons, et les modèles de toutes choses. » Ce rapport méritait au moins d'être remarqué. Il en est d'autres qu'il ne me semble pas exagéré d'établir entre Louis de Léon et les Alexandrins.

Dieu, dit Louis de Léon, contient tout en soi : l'âme, pour lui ressembler et se rapprocher de lui, doit tout contenir en elle. Or, c'est en pensant les choses qu'elle les possède. Que dit Plotin, à propos de la seconde hypostase ? L'intelligence « possède toutes choses, elle est toutes choses, mais en restant en elle-même... Chacune de ces choses est toutes les autres, est tout et partout, quoiqu'elle ne se confonde pas avec les autres, et qu'elle en reste distincte. » « L'âme, dit-il ailleurs, est en quelque sorte toutes les choses qui sont. Le principe qui sent et le principe qui sait dans l'âme sont en principe les objets mêmes ; mais nécessairement, ou il s'agit des objets eux-mêmes ou seulement de leurs formes ; et ce ne sont pas certainement les objets ; *car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, c'est seulement sa forme*... Quand l'âme conçoit quelque chose, il faut qu'elle conçoive aussi quelque image. Mais en quoi consistera la différence des pensées premières de l'intelligence, et

qui les empêchera de se confondre avec les images? Elles ne sont pas aussi des images, mais sans les images elles ne seraient pas (dans l'intelligence). » « En résumé, *l'intelligence en acte est les choses quand elle les pense*[1]. »

Il ne paraît pas non plus impossible que Louis de Léon ait reproduit quelque chose de la pensée de Plotin sur les rapports de l'âme humaine et de l'âme universelle. Pourquoi la ressemblance avec Dieu est-elle la fin des êtres doués d'intelligence et de raison? C'est que ceux-ci tendent à l'unité, et que Dieu est Unité. Et quel est le moyen de ressembler à Dieu et de se rapprocher de lui? C'est de réaliser en soi l'unité. Or, selon Plotin, c'est par l'unité qui fait le fond de notre être, que nous nous rattachons de même à l'Un, et que nous subsistons en lui. Nous nous rattachons de même à l'Intelligence divine, en ce que nous la possédons « comme une partie de nous-mêmes, » et à la fois en ce qu'elle est « une chose supérieure à laquelle nous nous élevons[1]. » Enfin pour Plotin, le plan du monde est *la variété dans l'unité*: c'est aussi à quoi on peut ramener la pensée de Louis de Léon.

Est-ce là une rencontre fortuite, ou la preuve que Louis de Léon s'est inspiré non seulement de Platon, mais encore du néoplatonisme? Il n'est pas le seul, parmi les très rares philosophes espagnols, et parmi les grands mystiques ses contemporains, les vrais

1 *Ennéade* I, liv. VIII, § 2, t. I de la traduction de M. Bouillet. — *De l'âme*, II, 8, p. 321-323. — *Id.*, III, 7, p. 315-318.
2 *Ennéade* I, liv. I, § 13.

philosophes de l'Espagne, qui ait étudié le chef de l'Académie; mais à part Malon de Chaide, les alexandrins ont laissé parmi eux moins de traces : j'entends les alexandrins d'Alexandrie, et non leurs descendants plus ou moins directs. Assurément il leur doit quelque chose, et il n'est pas invraisemblable de supposer qu'il les connaissait autrement que par ce qu'en avaient transmis saint Augustin, Boèce, les docteurs de la scolastique, et cela tout en croyant peut-être n'étudier que Platon. En effet, n'eût-il eu d'autre source d'information que saint Augustin (ce qui n'est pas admissible), saint Augustin lui aurait présenté un Platon quelque peu altéré par les doctrines orientales ; et s'il a puisé aux trésors où la Renaissance conviait l'esprit humain, le résultat a dû être le même. Le platonisme qui séduisit toutes les grandes âmes de cet âge, même en Espagne où cependant la Renaissance fut loin d'être érudite et philosophique comme ailleurs, n'était pas sans un mélange considérable de néoplatonisme : Marsile Ficin, traducteur de Platon, l'a commenté avec une inspiration qui sentait Alexandrie et l'Orient plutôt que les jardins d'Académus. Mais une hypothèse que je hasarderais sans trop de scrupules, c'est que pour arriver jusqu'à Louis de Léon, le souffle platonicien ou néoplatonicien a traversé sinon la philosophie arabe, du moins la philosophie juive-espagnole.

Les Juifs avaient été dans la Péninsule les héritiers de l'averroïsme ; ils avaient eu, comme les Arabes, leurs philosophes mystiques, et nous nous sommes déjà demandé si les uns ou les autres n'avaient pas influé sur le mysticisme espagnol. L'influ-

ence que les Arabes ont pu avoir à cet égard se confond avec cette influence générale, inconsciente qu'une race exerce sur l'esprit, l'imagination, les sentiments d'une autre race avec laquelle elle a été en contact pendant huit cents ans. Cette conclusion n'est pas moins vraie en ce qui concerne les Juifs : en thèse générale, le mysticisme espagnol était trop spontané, trop religieux pour avoir puisé à une source profane et savante. Mais toute généralité souffre exception : l'exception ici c'est Louis de Léon.

Versé comme il l'était dans l'étude de la langue et de la littérature hébraïques, le professeur d'Ecriture sainte à Salamanque a fort bien pu lire Maimonide et Ibn-Gebirol. Le premier, avec ses essais d'exégèse rationnelle, profonde et hardie, prêterait à un rapprochement que je dois me borner à indiquer. Quant au second, son traité de *La Source de la Vie,* écrit en arabe au XI[e] siècle, avait été traduit en hébreu, au XIII[e], par un de ses coreligionnaires, Ibn-Falaquéra, et en latin par un anonyme[1]. Rien d'étonnant que Louis de Léon en eût pris connaissance, non pas dans les fragments cités par saint Thomas, Albert-le-Grand, Guillaume d'Auvergne, et dans les réfutations qu'on en fit au XIII[e] siècle, mais dans l'une ou l'autre de ces versions. Or, le *Fons vitæ* n'est autre chose que le système de Plotin, moins la création que le rabbin espagnol veut à tout prix expliquer comme Moïse. Cet effort pour ne pas franchir sur un point de cette importance les limites du dogme biblique, devait rassu-

1 Peut-être cet anonyme est-il Algazali, au XII[e] siècle, auquel est attribuée une traduction du *Fons vitæ*.

rer l'orthodoxie de Louis de Léon. Si sa théorie de la connaissance, partant de la doctrine platonicienne des idées, touche d'assez près au panthéisme mystique de Plotin, le point de jonction pourrait bien être dans la théorie d'Ibn-Gebirol sur la matière et la forme. Les formes sensibles, d'après ce dernier, sont à l'âme ce qu'un livre écrit est pour le lecteur, car lorsque la vue perçoit les caractères et les signes de ce livre, l'âme s'en rappelle le véritable sens. Les qualités des êtres matériels et l'univers tout entier se réfléchissent dans l'intelligence, s'y impriment et s'y conservent avec une nature plus déliée, plus spirituelle. L'intelligence humaine est ainsi l'image de l'intelligence universelle, qui contient en soi toutes les formes que peuvent concevoir les intelligences individuelles. L'homme est comme un abrégé, un miroir de la création, un mélange de la matière et de la forme, du monde matériel et du monde spirituel [1]. Enfin si Ibn-Gebirol est un mystique qui veut accorder Moïse et Plotin, un métaphysicien qui adopte l'idée de l'émanation et ne renonce pas à un Dieu distinct du monde, créateur et Providence, un panthéiste péripatéticien qui, avec la liberté et la personnalité divine, prétend sauver la personnalité et la liberté humaine ; Louis de Léon, sans entrer aussi avant ni séjourner aussi longtemps dans la métaphysique, est un mystique qui, sur la question de la création, concilie Platon, sinon Plotin, avec la Bible, s'inspire du *Timée* autant que de l'Ecriture, maintient les droits du libre arbitre, et se sauve du panthéisme

1 Voyez *La Source de la vie,* traduite par M. Munck.

autant par le sentiment énergique du *moi* que par son orthodoxie. Reprenons brièvement ces divers points.

Dieu crée librement, sans recevoir aucun accroissement d'être ou de bonheur, mais parce qu'il est bon et pour communiquer ses biens à la créature. Il les communique, il se communique lui-même par son Fils qui, unissant en sa personne la nature humaine et la nature divine, réalise l'union personnelle du créé et de l'incréé. « Le Christ et les fidèles sont plusieurs et différents en personne, mais un seul être en esprit et par une unité secrète que les paroles expliquent mal, mais qu'entendent bien ceux qui la goûtent. » Tous les fidèles ne sont qu'un Christ, il les contient tous en lui ; chacun est « une image du Christ, » ou plutôt « le Christ lui-même, » car « les membres et la tête sont un seul Christ[1]. » Telle est la cause finale, l'explication dernière de la création, explication évidemment mystique et d'un mysticisme auquel saint Paul et saint Jean ne sont pas étrangers. C'est un exemple de la manière dont Louis de Léon en use avec la philosophie ancienne : les emprunts qu'il lui fait n'altèrent pas son originalité. Ainsi, il rend compte à sa manière de cette idée que l'âme est un microcosme : philosophiquement, elle réfléchit l'univers et Dieu même (c'est le sentiment de Leibnitz) ; théologiquement, elle est l'image du Christ, homme et Dieu. De même, il fait à la grâce une application assez singulière de la théorie des idées-types : « De l'original de la grâce qui est

1 *Nombres*, lib. I, f°s 25 r°, 26 v°, 27, 28, 29 v°, 30 r°, 44, 82 v°, 83 r°.

en Jésus-Christ sort une copie de cette grâce ou une autre grâce copiée sur ce modèle, et qui est le partage des justes [1]. »

Que pense de la grâce ce disciple du Docteur de la grâce, ce moine augustin visiblement pénétré du mysticisme de saint Paul, sur l'autorité duquel il s'appuie volontiers? Bien que la question soit « délicate et obscure, » il commence par proclamer le libre arbitre. Le mérite ne consiste pas à recevoir la grâce, mais à en bien user. L'homme est son maître, c'est-à-dire capable de se perfectionner, de « s'achever; » la substance de sa nature est imparfaite, mais douée de liberté et de volonté pour se compléter en bien ou en mal, selon qu'il lui plaît, et prendre une forme bonne ou mauvaise; car d'elle-même elle n'en a aucune, elle est également apte à les recevoir toutes, comme une cire malléable. L'homme acquiert ce complément de sa nature en étant bon ou mauvais, ce qui permet de qualifier ses actes. Par la vertu, l'âme libre s'accroît, elle décroît par le vice : être vicieux, c'est s'amoindrir et descendre les degrés qui aboutissent au néant [2].

Un moraliste qui s'exprime ainsi n'est pas un panthéiste, quand même il ressemblerait un peu à Plotin ou à Ibn-Gebirol. — Nous sommes les autres et les autres sont nous; toutes les parties de l'univers s'engloutissent dans un tout immense, dans une vaste unité; Dieu contient tout en soi; — de pareilles formules éveilleraient aujourd'hui des soupçons qui ne

1 *Nombres*, f° 42 r°.
2 *Id.*, f°s 48, 72 v°, 73 r°, 76 r°, 93.

seraient pas sans fondement. On était moins prodigue de panthéisme au temps de Louis de Léon, et il n'était pas homme à le mettre à la mode. Tout rêveur qu'il est, il a de la mesure, un grand sens du vrai, un sentiment très énergique de la personnalité humaine, et un sentiment non moins sage de la personnalité divine. Nous avons déjà remarqué qu'il ne se perd pas dans la contemplation de l'Etre sans attributs; il ne s'écrie pas comme l'enthousiaste Fénelon : « Quand vous avez dit de Dieu qu'il *est*, gardez-vous de rien ajouter ; » il parle comme Bossuet qui disait à propos des quiétistes : « Tandis que le concours de plusieurs idées successives est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière, ils ne veulent considérer que l'unique idée de l'être. Il leur faut une notion générale de Dieu, sans attributs, ni absolus ni relatifs; mais que ces raffinés sont grossiers ! Ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers ; mais qu'étant tout par lui-même et sa propre substance, tout l'infini de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. On ne sort jamais des attributs de Dieu qu'on n'y rentre d'un autre côté et peut-être plus profondément. Aussi n'est-ce pas une étrange ignorance que de dire que les attributs de Dieu empêchent l'accès auprès de lui et le repoussent en son essence ? C'est pourquoi il ne faut pas diviser en Dieu les perfections, et surtout les retrancher toutes, pour n'en plus conserver qu'une, et celle-là même que nous concevons le moins sans les autres et qui nous touche le moins sans elles, c'est-à-dire l'être pur. » D'ailleurs l'orthodoxie dont

en ... profession ... sincère ... aut... d'autres ... faire ... tag... Qu'... moments sur le ... sainte Thérèse. ... avec ... près ... mystique ... métaphysi... ... de Léon ... est ... mesure ... on peut l'être ... verrons ... Inquisition. ... rencontre, elle ... temps. ... chez lui ... sans doute ... plus am... ... et il re... ... la science des ... une intelligence ... sont bien ... l'air libre.

... ingénieuses à coup sûr, non ... pour un maître en théologie ... Philippe II et Philippe III, ... us avons pour juger de la ... comme philosophe. Pour... ce titre, malgré l'évi... engagé dans une matière ... il s'est contenté de tou... Si la pensée avait subi ... si la philosophie avait ... et son développe... qu'un interprète érudit ... criture, plus qu'un mo... été un philosophe et ... tel qu'il est, et pre...

cisément par ce qui lui a manqué pour cela, il me paraît l'exemple le plus frappant, la preuve la plus convaincante des causes auxquelles l'idée philosophique et religieuse a dû la forme mystique qu'elle a revêtue en Espagne.

CHAPITRE VII

Louis de Léon.

—

Le Poète.

En quittant le terrain de la philosophie pour étudier plus particulièrement le génie poétique de Louis de Léon, dans ses rapports avec le mysticisme, nous ne passons pas à un ordre d'idées de tout point différent. Chez Louis de Léon, du théologien au philosophe, du philosophe au poète la transition est aisée : sa lyre a su se prêter aux plus sérieuses méditations du spiritualisme. Il présente alors ce côté psychologique si important chez les mystiques espagnols. Il entend comme eux la nécessité de se connaître soi-même, c'est-à-dire de connaître sa misère, pour arriver à connaître et à mieux aimer l'infinie bonté de Dieu. Il se laisserait même volontiers entraîner à un vol plus hardi, sur les traces de Platon,

et faut-il ajouter, de Pythagore : « L'âme, dit-il, est composée de nombres dont l'accord est parfait [1]. »

« Au plus profond de l'abîme, j'étais enveloppé et retenu dans le non-être, ne pouvant, ne sachant en sortir ; tout ce qui maintenant est en moi faisait défaut, la vie, l'âme, le corps, le sentiment, et enfin mon être était le non-être. Ainsi étais-je de toute éternité, invisible, isolé, si bien que beaucoup mieux valait le plus menu grain de sable de la vaste mer, et que le vermisseau qu'on foule aux pieds, à moi comparé, était un roi.

« Tandis que j'étais dans ces noires ténèbres, le ciel étoilé ramenant le sixième âge en sa course rapide, le Père, le grand Dieu de la nature regarda, bon et aimant, m'aperçut en lui, me produisit à la lumière de ce monde, et me vêtit de ctte enveloppe de chair fragile et d'os. Mais il me donna l'âme, et il n'est pas de poids qui eût pu empêcher celle-ci de s'élever jusqu'en face de la divine et ineffable essence, si la première faute n'eût abattu, appesanti ses ailes légères.

« O faute amère ! quel bien tu as ravi à mon âme ! quel mal tu as fait !.....

« Plus que la terre ne demeure assombrie quand le soleil détourne sa face éclatante, et va baigner dans la mer son char d'or : plus stérile, plus pierreuse et plus altérée que le sol après une longue sécheresse demeura mon âme, sans ce trésor pour lequel je gémis et je pleure. Et j'ai lieu de pleurer sans

1 Ode à Salinas.

cesse, puisqu'elle est restée sans la lumière du soleil divin, sans cette rosée souveraine que produisait en elle le céleste printemps, aveugle, difforme, alourdie, de maîtresse devenue en un instant vile esclave.

« O Père immense, qui du sein de ton immobilité, donnes aux choses le mouvement et la vie, et les gouvernes avec tant de douceur ! quel amour retint ta justice, quand mon âme si ingrate, si téméraire, s'éloigna de toi, ô source de l'éternel bien [1] ?..... »

A ces réminiscences des nombres pythagoriciens et de la belle allégorie du *Phèdre,* on reconnaît le philosophe que Platon a charmé et qui se laisse encore deviner sous le voile de la poésie. Mais ce n'est pas là sa note habituelle : comme littérateur et poète mystique, il est un peintre de la nature ; il en a le sentiment, il sait la voir, la comprendre et l'aimer. Il ne l'oublie jamais, la retrouve partout, en place les vivantes descriptions jusqu'au milieu des plus graves sujets. A ce titre, on ne saurait passer sous silence le début des *Nombres de Christo*, bien qu'en prose. Ticknor pense qu'il s'était proposé de suivre dans ces dialogues le plan des *Tusculanes :* nulle part, dans Cicéron, la mise en scène n'est aussi vive ni le cadre dessiné avec autant de grâce ; si Platon, cet autre poète, pouvait être égalé, on oserait presque dire qu'il a reproduit quelque chose de son charme inimitable.

Une maison de ferme, un jardin, quelques arbres, un ruisseau, un bouquet de bois dans une île ne sont

1 *Cancion del conocimiento de si mismo.*

pas les éléments d'un paysage de fantaisie : l'imagination ne se met pas en frais pour si peu, et, toute seule, elle ne suffirait pas à répandre dans ce peu la vie et la beauté. Louis de Léon en a fait un coin de tableau plein de poésie et de fraîcheur. Cette métairie appartenait à son Ordre, elle était située près de Salamanque sur la rivière de Tormes, vraie solitude, dans le genre de ces « déserts » que la règle du Carmel autorisait à quelque distance des monastères. Il aimait à s'y retirer « comme en un port tranquille ; » elle sert de cadre à ses dialogues composés pendant sa captivité. Plus d'une fois, sans doute, du fond de sa prison, le souvenir l'avait ramené dans le « grand jardin » près de la « treille ombreuse » ou des « beaux peupliers plantés sans ordre et par cela même plus agréables à voir ; » plus d'une fois il avait suivi dans sa course hasardeuse le petit ruisseau qui descendait de la colline, derrière la maison, « se pressant, se trébuchant avec un air de joie ; » il avait revu son île de verdure, la rivière « gonflant ses eaux et serpentant à travers la plaine. » Aussi rien de froid, rien de convenu dans la description, rien qui sonne faux ; tout est vrai, senti, tout nous plaît et nous touche, grâce à l'émotion de l'écrivain, émotion discrète, mais pénétrante. Le moindre objet, il le connaît, il l'aime, le regrette ; nul détail ne lui échappe, ni le moulin, ni la source qui se promène parmi les pierres de la jetée, ni le bateau qui conduit dans l'île, ni le « haut peuplier, » témoin fréquent de ses méditations, et sous l'ombrage duquel il placera volontiers ses interlocuteurs [1]. Si ceux-ci ne

1 Lib. I, f°s 8, 9; lib. II, f° 104.

nous transportaient dans un monde différent, nous nous croirions aux bords de l'Ilissus, à l'abri de ce platane si connu de Phèdre, et si admiré de Socrate. Ces personnages sont trois religieux augustins, parmi lesquels figure Louis de Léon lui-même.

Sabin, le plus jeune, commence la conversation. « Il y a des gens,— dit-il, en regardant Marcel avec un sourire, — que rend muets la vue de la campagne : les esprits profonds sont ainsi faits, sans doute; mais moi, comme les oiseaux, en voyant la verdure, il faut que je chante ou que je parle. — J'entends bien votre allusion, répartit Marcel, mais ce n'est point par la hauteur de l'intelligence que nous différons, comme vous le dites pour me flatter ou pour me consoler, c'est par l'âge et le caractère : voilà ce qui éveille en vous la vie, la mélancolie en moi. Et Julien, est-il aussi un oiseau, ou de quel métal est-il fait ?— Je ne suis pas toujours du même, répondit Julien, mais aujourd'hui j'incline assez à l'humeur de Sabin ; et puisqu'elle est telle à la vue de ce beau paysage et sous ce vaste ciel, qu'il nous fasse part de ce qu'il souhaite, et nous pourrons en discourir. Alors Sabin, tirant de son sein un petit papier : Voilà, dit-il, mon désir et mon espérance. — Marcel, qui reconnut aussitôt son écriture, sourit et se tournant du côté du jeune homme : En tous cas, Sabin, ce désir ne vous tourmentera guère, puisque vous avez en main l'espérance ; du reste l'un et l'autre doivent être peu de chose, puisqu'ils tiennent en un si petit volume. — S'il en était ainsi, reprit Sabin, vous hésiteriez moins à me satisfaire. — Comment ou dans quelle mesure puis-je donc vous

être agréable, et que voulez-vous dire? — Alors Sabin déploya le papier et en lut le titre : *Des Noms du Christ*, puis il ajouta : Certain hasard m'a mis en possession de ce manuscrit de Marcel, où, comme vous le voyez, il est question des noms attribués au Christ dans l'Ecriture, et des passages où ils lui sont donnés. L'envie m'a pris de l'entendre parler sur cette matière, et c'est ce qui m'a fait dire que mon désir est enfermé en ce papier, et mon espérance aussi, car c'est un sujet où, selon toute apparence, Marcel a mis son étude et son soin, un sujet qu'il possède, comme on dit, sur le bout de la langue. Aussi, ne pourrait-il pas nous objecter aujourd'hui, selon sa coutume, que nous le prenons au dépourvu. Puis donc que cette excuse lui manque, que nous en avons le temps, que c'est un jour de fête et que la saison nous invite à un entretien de ce genre, il ne sera pas difficile de triompher de sa résistance, surtout si vous, Julien, vous vous joignez à moi. — Vous ne me trouverez jamais plus disposé à vous seconder, répondit Julien [1]..... »

Comment ne pas reconnaître Louis de Léon sous les traits de ce Marcel que le spectacle de la nature plonge dans une mélancolique et muette rêverie? C'est bien l'homme que révèlent son portrait et sa vie : une expression de tristesse et de sérénité, l'œil vif mais d'un éclat voilé, le regard profond de l'homme intérieur qui lit au livre de la conscience, du contemplatif qui plonge dans l'infini, du pieux rêveur qui, dans le silence de ses nuits, « parle aux

1 *Id.*, fos 9, 10 ro.

étoiles[1]. » Qu'il soit poète, on n'en saurait douter ; il l'est, même en prose. Les *Nombres* sont presque un poème ; on y trouve jusqu'à l'invocation, lyrique, un peu solennelle, plus sérieuse que l'appel aimable de Socrate aux Muses Lygies. On se souvient de quelle manière Louis de Léon entend la poésie, cette « communication de l'haleine céleste et divine. » L'énergie de la métaphore remplace ici la gracieuse image où s'était complu le génie grec : « Le poète est chose légère, ailée et sacrée. » Sacrée avant tout, voilà son vrai caractère aux yeux du lyrique espagnol, *sacer interpresque deorum.* Mais il interprète la divinité dans un autre sens que les chantres antiques ; il l'interprète par ses œuvres, et le sentiment qu'il en a se traduit par le sentiment de la nature. Dans cette âme de croyant, de poète et d'artiste[2], les émotions de la nature et de l'art sont vivifiées, dominées par celles de la foi, et toutes ensemble se fondent en un harmonieux accord. C'est là ce qui constitue son originalité comme poète religieux, et ce qui le fait plus proche parent des maîtres du lyrisme moderne que des anciens qu'il avait étudiés et qui ont chanté aussi les nuits étoilées, les parfums de la rosée, les fleurs et le soleil. Il est antique par la forme, par le cadre (il était de la Renaissance et connaissait trop bien Horace pour qu'il en fût autrement) : il est moderne par ce qu'il y ajoute. Ce sont

1 Lib. II, f° 130 v°.

2 Certains passages de ses œuvres permettent de conjecturer qu'il était peintre et peut-être musicien. (V. *Perfecta casada*, f°s 4 v°, 15 r°, 17 v°, et une *Ode sur la musique.*

les mêmes objets vus, sentis, mais vus d'un autre regard, sentis avec une autre émotion, plus profonde, sinon plus vive, et assurément plus complexe. Les anciens ne voyaient dans la nature qu'elle-même ; ils l'admiraient et l'aimaient pour elle et la peignaient comme ils la voyaient, avec des yeux d'artistes sans doute, mais aussi d'enfants, souriant surtout à la beauté plastique revêtue d'éclat, baignée de lumière, *novitas florida mundi ;* respirant insoucieusement, à pleins poumons, la vie dont elle était l'emblème, vie forte, enivrante pour l'humanité à la « vingtième année, » quand elle place avant tout le bonheur de vivre et ne se tourmente pas encore du problème de *l'au delà*. Cette manière de sentir est vraie en soi, touchante au besoin; nous sommes émus des adieux d'Antigone ou d'Iphigénie à la lumière du jour si douce à voir, à l'air du ciel si doux à respirer. Leur plainte est triste, elle n'est pas religieuse : même dans les tristesses de la vie, même à la pensée de la mort, la mélancolie n'apparaît pas chez les anciens. Quand, à certaines époques de décadence et d'affaissement, on croit en entendre l'accent dans leur bouche; quand Ménandre, contemporain d'Epicure, s'écrie : « Celui qui meurt jeune est aimé des dieux, » c'est le cri de dégoût et de crainte d'une génération épicurienne, rendue lâche par l'abus des jouissances physiques, et qui, n'ayant rien su demander à la vie que le plaisir des sens, mourant d'oisiveté et d'ennui, s'est énervée au point de préférer le néant à la peine de vivre : ce n'est pas le cri de délivrance et d'espoir de l'âme avide d'une destinée nouvelle. C'était une nuance trop délicate pour un

monde enfant. Quand l'enfant a grandi, qu'il a vécu, qu'il est sorti de l'anthropomorphisme aimable et riant pour entrer dans une conception religieuse plus pure et plus haute, il sent encore la nature, mais autrement. Il ne la regarde plus pour elle seule, mais pour ce qu'elle cache : plus curieux et plus inquiet, il tente de pénétrer à travers son enveloppe l'énigme de l'inconnu, dont elle semble lui promettre la clef. Elle ne parle plus uniquement à son imagination et à ses sens, elle le remue jusqu'au plus intime de son être : elle fait plus que le réjouir, comme Sabin, le jeune novice interlocuteur de Marcel ; elle éveille en lui la pensée, la rêverie et la prière. Elle ouvre à son cœur, battu des orages de la vie,

Un asile d'un jour pour attendre la mort.

Louis de Léon a cela de commun avec quelques-uns des grands lyriques de notre siècle, que le dégoût des hommes et la fatigue de vivre le jettent dans les bras de la nature, dont les calmes beautés rafraîchissent son âme, plus lassée du monde que celle du chantre harmonieux d'Elvire. Là s'arrêtent les analogies : sa souffrance est d'un cœur blessé par les hommes, non atteint par le doute ; le doute ne l'effleure même pas. La solitude ne le ramène pas à Dieu qu'il n'a jamais oublié ; elle le lui rend plus présent, et plus consolatrice la voix qui le ranime. C'est alors que, sous les yeux de ce Dieu de bonté, de ce Père secourable, il aime, comme le poète des *Harmonies*,

..... à répandre son âme
Sur la cime des monts, dans la nuit des déserts,
En présence du ciel et des globes de flamme
Dont les feux pâlissants sèment les champs des airs,

quand les nuits, déroulant en silence

Les pages du livre des cieux,

lui laissent lire le commentaire étincelant d'Isaïe. Il est habitué « à parler sous les yeux des étoiles, confidentes de ses pensées et de ses vœux ; on les croit sourdes, elles ne le sont pas, elles l'entendent, mais il ne les redoute pas, puisqu'en même temps elles l'instruisent : *Cœli enarrant gloriam Dei*[1]. » Sans effort, il s'élève à la pensée de l'architecte de ces mondes semés dans l'espace, de ces « sphères célestes, œuvres d'un art divin, » qui, « étincelant dans les ténèbres, suppléent à la lumière de celui qui la leur a donnée, » dont l'aspect fait deviner « les rayons divins, la gloire et la beauté du grand peintre de ce tableau. » Qu'est-ce que cette terre, « cet atome, ce sol inférieur et grossier, » en comparaison de ce « temple de grandeur, de lumière et de beauté ? » Qu'est-ce que la vie et les frivoles attraits par où elle attache « à la poursuite d'une ombre vaine et d'un bien trompeur » des âmes « nées pour gravir ces sommets, » des intelligences faites pour le vrai, « leur céleste héritage ? » Qui peut, devant un tel spectacle, estimer encore ce bas monde, et ne

1. Lib. II, f° 130 v°, 131 r°.

pas soupirer après « ces fraîches prairies, ces retraites délicieuses et sacrées où règnent la paix et l'amour? »

« Qand je contemple le ciel orné d'innombrables lumières, et qu'en bas je regarde la terre enveloppée d'ombre, ensevelie dans le sommeil et l'oubli,

« L'amour et la peine excitent en mon âme un ardent désir, mes yeux se changent en deux sources de larmes, et enfin, d'une voix plaintive, je m'écrie :

« Séjour de grandeur, temple de lumière et de beauté! Quelle infortune retient mon âme, faite pour s'élever jusqu'à vous, dans cette prison ténébreuse d'ici-bas?

« Quelle mortelle folie éloigne ainsi de la vérité la raison, oublieuse de vos biens divins, égarée à la poursuite d'un vain fantôme, d'un bien trompeur?

« L'homme demeure livré au sommeil, sans s'inquiéter de son sort, et d'un pas silencieux le ciel tourne toujours et va lui dérobant les heures de sa vie.

« Ah! réveillez-vous, mortels, songez au mal qui vous perd : des âmes immortelles, nées pour un bien si grand, pourraient-elles ne vivre que d'ombres et d'illusions?

« Ah! levez les yeux vers cette éternelle et céleste sphère, et vous tromperez les caprices de cette vie si décevante avec ses craintes et ses espérances.

« Qu'est-ce de plus qu'un atome, ce sol inférieur et grossier, comparé à ce vaste ciel où vit d'une existence plus pleine ce qui est, ce qui sera, ce qui a été?

« Qui peut voir le grand concert de ces clartés éternelles, leurs mouvements assurés, leurs pas inégaux quoique soumis à un ordre régulier ;

« La lune faisant mouvoir sa roue argentée, à sa suite la lumière, séjour du savoir, puis la gracieuse étoile de l'amour, étincelante et belle ;

« Mars suivant un autre chemin, Mars irrité, sanglant ; le bienfaisant Jupiter, de mille biens environné, éclairant le ciel de ses rayons aimés ;

« Au sommet, Saturne, père des siècles d'or, et derrière lui l'immensité du chœur lumineux répandant ses clartés et ses trésors :

« Qui peut voir ce spectacle, et priser encore la bassesse de ce monde, et ne point gémir, soupirer, pour rompre la chaîne qui retient l'âme loin de ces biens?

« Là règne le contentement, là règne la paix ; là, assis sur un siége élevé et magnifique, se tient l'amour sacré, entouré de gloire et de délices.

« Là, l'immense beauté se montre tout entière, la lumière radieuse et pure resplendit sans jamais s'éteindre, le printemps fleurit éternel.

« O champs de vérité ! ô prairies vraiment fraîches et agréables ! Mines fécondes, délicieuses retraites, secrètes vallées remplies de mille biens [1] ! »

« Puisque la terre me paraît si laide quand je vois les cieux et tout ce qu'enferme le voile étoilé, je n'ai plus souci désormais de l'amour de la terre.

« Vers toi, cour divine, vers toi, demeure de

1 Ode *Noche serena*.

Dieu, cité sainte, mon ame exilée, éloignée de toi, soupire en cheminant sa journée.

« Airs apaisés, libres des voix et des bruits, emportez dans vos ondes vers le ciel mes gémissements sortis du cœur.

« Qu'ils s'élèvent jusqu'à la présence de l'unique élu entre des milliers, déplorant son absence : sur une terre d'oubli, malade d'amour, reste mon cœur.

« Et mon âme affligée, dans sa dure captivité et un mal si violent, tiendra toute sa vie pour un bienheureux sort de vivre en espérance de te voir là-haut [1]. »

Non pas que la nature ne fasse vibrer en lui que la corde des tons mélancoliques : son âme, ouverte à toutes les religieuses impressions du beau, en saisit les changeants aspects, en goûte les charmes divers. Nul n'a peint de couleurs plus vives le réveil des êtres,

..... le gai matin, sortant humide et pâle
Des flottantes vapeurs de l'aube orientale,

l'allégresse de l'homme quand il en respire les pures fraîcheurs, quand il entend le chant des oiseaux « qui n'est jamais plus doux, » qu'il revoit le ciel, les nuages aux formes variées, aux teintes nuancées, l'aurore « que les poètes ont bien raison de couronner de roses, » les fleurs, les plantes, la campagne embaumée, la nature entière embellie, reposée, se

1 *Lyra en loor y honra de Dios.*

parant de toutes ses richesses « pour faire fête au soleil : » spectacle qui « dispose l'âme, on ne sait comment, à la pensée du divin. » Il revient avec complaisance sur ce tableau, déjà esquissé dans la *Perfecta Casada :*

« Quand l'obscure nuit veut déchirer son voile sombre, triste vêtement qui dépare le ciel et enveloppe ses beautés et ses charmes,

« L'aurore en se levant embellit la rondeur du globe, sa chevelure ondule sur sa tête dorée et de sa lumière elle environne tout l'univers.

« L'air en sa pureté, revêtu de ces splendeurs éclatantes, dévoile sa beauté, et les nuages s'élevant offrent à la vue mille nuances.

« Qui pourrait jeter les yeux sur l'horizon éclairci, et ne pas s'enflammer d'amour pour celui qui a créé un être si beau?

« Sous le feuillage épais chantent avec l'art de la nature les oiseaux au doux plumage, à la voix mélodieuse, et ils chassent de l'âme les graves soucis.

« O chant, ô harmonie qui tient attentive la forêt ombreuse, suave mélodie, source des plus doux sentiments, qui emporte avec elle la pensée vers le ciel!

« La touche la plus pénétrante, élevée à la note la plus haute, semble rauque et muette, si on la compare à ces sons, aux purs accords de cette musique.

« Que les neuf Muses, dont les chœurs retentissent sur le Parnasse, ne soient pas orgueilleuses : si elles enchantent les bêtes sauvages, ici d'autres chants élèvent l'amour jusqu'à Dieu.

« Sur son char triomphal, œuvre de la nature, travaillé d'or fin par une main pleine d'art, plus étincelant que s'il était émaillé de rubis,

« Lâchant les rênes, le soleil se hâte vers notre pôle, guidant ses coursiers au plus haut sommet, d'où il rétrécit l'ombre.

« Aussitôt qu'il paraît au faîte de la montagne, sur la cime élevée, la lune s'efface, vaincue par cette lumière, avec toute la multitude étoilée.

« Si quelque nue obscure est touchée de ses rayons d'or, elle se montre plus claire et plus pure, embellie, illuminée, nuancée de couleurs diverses.

« La rosée est tombée, aux fraîcheurs du matin, de la chevelure de Diane; le soleil la frappe, elle étincelle plus que le cristal.

« La verte prairie, couronnée de plantes odorantes, de fleurs et de roses peintes des couleurs de la nature, reste baignée de cette pluie de perles.

« Mais quand la verdure ne se défend plus contre les feux du soleil, que l'air embrasé perd sa fraîcheur, j'aime à me retirer sous les bois épais.

« O divine bonté de Celui qui créa les arbres touffus pour résister à la vive ardeur des rayons brûlants du midi !

« Proche du bois s'élève gracieusement une montagne, d'où une source descend, charmante en son cours et empressée de joindre la forêt.

« Avec un doux murmure, à travers les herbes, elle va dirigeant sa course, et avec un bruit paisible retourne les légers cailloux, les soulevant de leur lit sablonneux.

« Parmi le feuillage se montrent les clairs rayons

du soleil, et sous leurs feux les petits grains de sable rougissant brillent comme la poussière d'or du Tage.

« Après avoir arrosé les arbres touffus, elle rassemble sa course à pas précipités et va se répandre dans deux larges étangs.

« Là, fendant l'onde, les poissons nagent et se jouent, et déploient leurs ailes d'un mouvement si rapide qu'il échappe à la vue la plus perçante.

« Çà et là ils vont, reviennent, sautillent légèrement : ils ornent et embellissent le frais élément qui leur donne l'être et les nourrit.

« O Dieu ! quand je vois toutes ces choses faites pour mon bien et mon plaisir, je soupire après ton amour et souhaite qu'il me brûle d'autant de feux que tu veux être aimé[1]..... »

Ce qui caractérise cette poésie de la nature, c'est une impression d'apaisement et de repos, naissant du contraste de l'éternelle harmonie, splendide reflet de l'éternelle beauté et de la sagesse éternelle, avec les agitations et les passions des hommes.

« Mon âme ne cessait d'agiter des pensées tumultueuses, mon âme environnée de tourments, de peine et d'angoisse, cherchant un peu de soulagement et de joie.

« Mais, comme elle ne trouvait en cette vie nul contentement, nul repos, anxieuse, elle s'empressait pour rencontrer son cher amour, son doux époux.

« Fatiguée de sa course haletante, elle s'arrêta

1 *Lyra en loor y honra de Dios.*

près d'une source qui doucement descendait d'un rocher et allait arroser la verte prairie.

« Jouissant de cette fête, affaissée sur un lit de fleurs, elle s'endormit un instant, et, pendant son sommeil, entendit une voix qui la remplit d'admiration :

« Ne crains pas, disait-elle, mais écoute attentivement mes paroles. Si tu veux trouver la joie et demeurer éternellement avec moi, fuis le monde et les amis du monde.

« Tu verras ici-bas, en rejetant un monde sans foi, une image du ciel que Dieu a cachée dans la pauvre petite cellule et sous l'habit du religieux [1]... »

Mais il n'éteint pas pour cela toute activité dans une molle et inerte langueur ; on ne pourrait pas lui reprocher, comme à quelques lyriques de notre siècle, des aspirations à la vie végétative. Il ne sacrifie pas l'être humain à la nature, et de même que sa philosophie n'est pas le panthéisme, sa poésie est fort éloignée du naturalisme. Il puise dans la nature l'oubli de ses maux, mais aussi l'énergie morale, il y retrempe les forces d'une âme généreuse. S'il aspire au « port assuré de ses longs errements ; » s'il demande à « un toit de chaume où jamais n'ait résidé l'envie, » ni retenti la voix parjure, le mortel témoignage d'un faux ami, « l'asile aimable et doux » où « peu à peu » il « bannira de sa mémoire » le souvenir de ses ennemis et de ses malheurs ; où, se détachant de plus en plus de la terre, « se dépouillant

1 *Lyra á la vida religiosa.*

presque de son enveloppe mortelle, » il goûtera la paix et jouira d'une « incorruptible lumière, » il sait au besoin tenir tête à l'orage, *Esfuerza*, *opone el pecho*[1]: c'est une âme virile et aimante. S'il rejette ce « monde sans foi, » il ne lui garde ni rancune ni colère; il reste accessible à toutes les impressions touchantes, il aime toujours les hommes qu'il fuit et toujours il leur veut du bien : le mal qu'il en a reçu, il le leur pardonne, mais son pardon est celui de la vraie charité, non celui d'une indifférence sans mérite et qui se réduit à l'égoïsme. Il y a un homme sous ce mystique : il pardonne du fond du cœur, et se souvient. Aussi parfois une plainte lui échappe, mais avec quelle douceur ! Elle n'est jamais irritée, même quand une « affliction amère » l'oppresse, quand, « précipité au fond de l'abîme, » il voit « sa lyre brisée avec ses ailes ; » elle est triste et soumise, elle s'adresse de préférence à la Vierge, figure particulièrement chère aux imaginations espagnoles, à la Vierge, « mère d'amour, » « temple de l'amour immortel, » que dès l'enfance il a choisie pour son « unique protectrice et maîtresse[2]. » C'est à la divinité seule qu'il demande le repos de ses fatigues et le calme de sa conscience. Des infortunes imméritées, en augmentant sa lassitude de la vie et des hommes, n'avaient fait qu'aviver sa soif du divin et son amour de la paix. La paix ! c'est le cri de son cœur pour lui, pour l'Eglise et pour le monde. Sentiment bien remarquable en ce siècle terrible, où

1 *Oda al apartamiento.*
2 *Cancion á Nuestra Señora.* — *Nombres*, I, f° 31 r°.

Sépulvéda soutenait hautement la légitimité de la guerre. L'université de Salamanque avait eu le courage de le condamner, et Louis de Léon avait dû applaudir à cette protestation de l'humanité contre une politique sans entrailles. Il la renouvelle sous une autre forme en déplorant les dissensions, les querelles sanglantes[1], en célébrant la paix avec un accent plein d'élévation religieuse et d'inspiration mystique, auquel s'associe toujours le sentiment de la nature, et même le sentiment des arts.

Tout nous convie à la paix : nous sommes faits pour elle. D'où naît la puissance de la musique sur nos cœurs? D'où vient qu'à ses divins accords, l'âme, « s'élançant dans l'espace, » entend, au sommet de « la plus haute sphère, » les mystérieux concerts de l'harmonie céleste, se noie dans un « doux oubli des choses humaines, » dans un « bienheureux anéantissement, » dans un « océan de délices[2]? » Que nous disent les magnificences des cieux, l'harmonie des sphères, l'armée des étoiles brillant chacune à sa place, gardant fidèlement le poste qui lui est assigné, semblables à des sœurs qui s'aiment, s'admirent

1 *Nombres*, lib. II, f°s 163, 164, 171 r°.

2 *Ode sur la musique.*— L'influence de la musique sur le sentiment religieux et sur l'amour n'a jamais été sentie plus vivement que par les mystiques. Selon Plotin, le musicien n'est pas incapable de comprendre l'harmonie intelligible, le beau; il peut s'élever au rang d'*amant*. (*Enn.* I, liv. III, § 2, 3, p. 64, 65, t. I, édit. de M. Bouillet.) S. Augustin avait touché la même question dans son *Traité de la musique*, liv. VI. (Cf. *Retractiones*, I, 11.) Un mystique italien du XIIe siècle, Joachim de Flore, en a fait autant dans son *Psalterion decem chordarum*, lib. I.

l'une l'autre, et unissent sans jalousie les rayons de leurs beautés diverses dans le foyer d'une lumière unique? N'est-ce pas là, éclatant au sein de l'ordre, du calme et de la durée, la merveilleuse image de la paix, en même temps qu'une voix céleste qui en proclame les bienfaits, qui pénètre et charme les cœurs? L'âme alors, rappelée à elle-même, s'apaise, se purifie, éteint ses passions et ses haines. En paix avec elle-même, elle l'est avec les hommes, avec Dieu; elle aime, et l'amour ne va pas sans la paix. Car l'amour qui transforme l'amant en l'aimé, est unité; tout ce qui tend à séparer est ennemi de l'amour. Les amours terrestres se dénouent, s'altèrent, se brisent: l'amour divin est immuable, car Dieu, et en Dieu le Christ, sont amour et paix. En eux est l'asile des âmes blessées, l'assuré rempart, la tranquille et fidèle retraite des affligés, des persécutés de ce monde, le roc immobile où nulle crainte ne les atteint. Là est donc le souverain bien. Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien. Que sont au chrétien ces misères qu'apportent et emportent les jours? L'éternel, l'infini, « la familiarité avec Dieu, et presque l'unification avec lui, » voilà où il aspire. Alors, « revêtue de Dieu, » *vestida de Dios*, s'enflammant comme un composé de lumière et d'amour, l'âme exhale la tendresse et la joie au sein de l'infinie Beauté [1].

Celui qui, dans les prisons du Saint-Office, menacé de torture et de mort, se nourrissait de semblables pensées (car ce qui précède est extrait des *Nombres*), était plus qu'un croyant, plus qu'un poète religieux,

1 *Nombres*, lib. I, f° 58; lib. II. f°s 189-192, 203, 204; 147 v°, 214 r°.

il était un mystique. Ce qui revient à chaque instant sur ses lèvres, c'est la plainte de l'âme immortelle qui gémit dans sa prison terrestre [1]. Les ardeurs de l'amour divin n'ont pas été rendues, même par Jean de la Croix et sainte Thérèse, avec plus de force à la fois et de grâce que dans la *Lyre sur la conversion*, où l'âme va cherchant son époux à travers bois et vallons, et dans l'*Ode sur l'Ascension*, où les disciples adressent leurs adieux au maître bien-aimé. Louis de Léon écrit avec son cœur, et on peut dire de lui, comme de sainte Thérèse, ce qu'on a dit de Pascal : Ce style est beau comme cette âme.

« Eh quoi ! Saint Pasteur, tu laisses ton troupeau dans cette vallée profonde, obscure, parmi la solitude et les pleurs, et perçant la pure enveloppe de l'air, tu retournes à l'éternel séjour !

« Heureux jusqu'alors, aujourd'hui tristes et affligés, ceux que tu avais nourris sur ton sein, dépossédés de toi, où désormais tourneront-ils leur cœur ?

« Que regarderont-ils qui ne leur soit choquant, les yeux qui ont vu la beauté de ton visage ? Qui, ayant entendu ton harmonie, ne restera sourd aux bruits déplaisants de la terre ?

« A cette mer agitée qui va mettre un frein ? qui va calmer la colère des vents déchaînés ? Si tu es loin de nous, quelle étoile guidera le navire au port ?

« Ah ! nuage jaloux même de cette courte joie, que te presses-tu ? où voles-tu si rapide ? Combien riche

1 V. entre autres poésies, l'ode à Felipe Ruiz : *¿ Cuando sera que pueda*, etc., et l'ode *Morada del cielo*.

tu t'éloignes ! combien pauvres, combien aveugles, hélas ! tu nous laisses !

« Tu nous enlèves le trésor qui seul faisait la richesse de notre vie, qui éloignait les pleurs, qui resplendissait pour nous mille fois plus que la pure clarté du jour.

« Quelle chaîne de diamant, ô mon âme ! te retient et t'empêche de suivre ton amant? Ah ! brise-la, sors de peine et libre place-toi dans la pure lumière.

« Crains-tu d'en sortir? L'amour terrestre pourrait-il plus sur toi que l'absence de ton vouloir et de ta vie? Vivre sans corps n'est pas faire violence à la nature, mais bien de vivre sans le Christ et loin de sa présence.

« Doux Seigneur et ami, doux père et frère, doux époux, je suis tes pas, soit à travers les ténèbres, soit parmi des lieux éclatants et glorieux. »

Mais c'est surtout dans l'ode admirable au *Christ crucifié* qu'éclatent les tendresses les plus vives de l'amour mystique ; on me permettra cette dernière citation :

« Innocent agneau, baigné dans ton sang avec lequel tu rachètes les péchés du monde, suspendu à cet arbre robuste, les bras ouverts et désireux de m'embrasser ; puisque tu laisses humblement se flétrir les couleurs et la beauté de ce divin visage, déjà tout près de la mort, avant que l'âme souveraine et pure s'envole, pour me sauver, tourne vers moi tes doux yeux et me regarde.

« Puisque l'immense amour, par un suprême effort,

rompt les voiles de cette grandeur, attaché avec une douleur intense à ce tronc, tu penches vers ta mère ta tête couronnée d'épines ; et puisque de ton cœur royal s'exhale ta voix pour implorer de la toute-puissance de ton père le pardon des fautes et des forfaits, qu'il te souvienne, Seigneur, de mes péchés.

« Ici, où tes mains, ouvertes par les clous, montrent tes libéralités et tes largesses ; ici, où tu offres mon rachat ; ici, où tu rachètes les captifs, répandant de toute part la miséricorde, ton cœur ne restant satisfait dans sa générosité tant que ton corps n'est pas épuisé de sang ; ici, ô Rédempteur, je veux comparaître en jugement, moi le premier.

« Ici, je veux que tu contemples un pécheur enseveli dans la noire prison de ses erreurs ; car je ne crains pas que tu ne t'irrites en te croyant offensé, puisque tu plaides pour les pécheurs ; car les plus grandes fautes sont celles qui font paraître davantage la noblesse de ton cœur sacré ; car la réparation de ces fautes, en te coûtant plus de sang, réjouit davantage ta clémence.

« Bien que le lourd fardeau de ma faute m'accable et fasse courber mon faible cou (qui secoue, hélas ! ton joug léger, et s'assujettit à un joug nouveau) ; que je foule péniblement le sol de mes pas pesants, j'espère encore te rejoindre ; car, puisque pour mon bien tes pieds sont cloués sur ce tronc robuste, je suis assuré que tu ne pourras me fuir.

« Je suis certain, mon Dieu, que mon bon désir trouvera un port en ta clémence. J'ai confiance en ce cœur que je vois maintenant à jour par les fenêtres de ce corps ouvert ; cœur mis à nu de telle sorte

qu'un voleur, les mains liées, seul avec toi, en deux mots seulement te l'a dérobé ; et si nous attendons encore, un aveugle bientôt s'en emparera.

« Je suis arrivé en temps propice, au moment où tu fais la répartition de tes biens par un nouveau testament. Si à tous tu as légué ce que tu possèdes, moi aussi je me présente à tes yeux. Et quand, au même instant, tu lègues à la mère un fils, au disciple une mère, au père l'esprit, et au larron la gloire, comment serais-je assez malheureux pour rester seul dépourvu au milieu de tant de legs ?

« Vois, je suis un fils que tu peux justement déshériter à cause de sa désobéissance ; mais ta clémence a dit qu'il trouverait le pardon, s'il revenait se présenter à toi. Je veux ici m'attacher au pied de ce lit où tu expires. Que si, docile à ma prière, tu entends la voix lamentable qui t'invoque, j'espère une grande fortune, car étant fils je reste héritier.

« Je prends à témoins tous ceux qui te regardent, que tu inclines la tête en signe d'accord à ma demande, ainsi que je l'attendis toujours de ta libéralité. O admirable grandeur ! charité vraie ! c'est une chose certaine que tant que le testateur n'est pas mort, le testament n'a point toute sa force ; mais tu es si généreux, que tu meurs pour que tout soit accompli.

« O mon chant ! il faut s'arrêter ici. Les larmes suppléeront à ce qui reste à dire, comme il convient en une si fâcheuse circonstance ; car les chants ne sont point de saison quand la terre, le soleil et le ciel se lamentent[1]. »

[1] La traduction de cette ode est empruntée à M. Guardia, auteur

Malgré quelques traits qu'un goût délicat souhaiterait peut-être de pouvoir supprimer, un sentiment puissant anime ce morceau et il n'est pas indigne de la grande poésie. C'était le chant du cygne : Louis de Léon, en le composant, sentait la mort prochaine; il était alors plongé tout entier dans le mysticisme. Il y avait été enclin de tout temps, mais, sur la fin de sa vie, des circonstances particulières l'y aidèrent encore : il fut chargé, en 1587, de publier, sur les manuscrits originaux, une édition authentique des œuvres de sainte Thérèse, morte depuis cinq ans.

Mettez une âme brûlée de la flamme intérieure en contact avec les écrits enflammés d'une sainte Thérèse, quel enthousiasme pour une si haute spiritualité! Quel ravissement de ses profondeurs et de ses attraits ! Louis de Grenade avait charmé le moine de Salamanque par ses délicates analyses, sa direction fine et sûre, sa largeur de vues, et sans doute aussi par son parfum de platonisme; la religieuse d'Avila le captive par son jugement à la fois « fin » et « solide, » à l'abri des « mirages de l'imagination vagabonde ; » par sa « lumineuse et pénétrante intelligence des choses spirituelles, » par « sa facilité et sa douceur à les exprimer. » Mais surtout elle l'enchante par les trésors de tendresse « d'un cœur où vivait Dieu ; » par la « supériorité de son âme » qui « éclaire les esprits, ravit les cœurs, les entraîne à sa suite; » par le « courage viril en un tendre et faible corps » avec lequel elle a pratiqué « la plus

d'une intéressante étude sur Louis de Léon. (*Revue germanique* du 1er janvier 1863.)

sublime et la plus généreuse philosophie qu'ait jamais imaginée la pensée de l'homme, » assignant pour but à la vie « la connaissance des choses saintes » et le commerce « familier » avec Dieu, au moyen « des œuvres, du travail, » de l'exercice des « vertus héroïques, » par la sainteté ou plutôt le « miracle de sa vie; » elle dont le courage et le dévouement ont fait brèche à l'hérésie, ramené des âmes, restauré un ordre antique et fait briller d'un éclat depuis longtemps inconnu « la vieillesse de l'Eglise. »

A la demande de l'impératrice Marie, il avait entrepris peu de mois avant sa mort une *Vie de sainte Thérèse ;* il n'en écrivit que cinq ou six pages. Les *Vies* de cette femme célèbre ne manquent pas, mais celle-ci eût été un monument d'un intérêt particulier ; sainte Thérèse racontée et jugée par un des plus savants hommes de son temps, théologien, philosophe, poète et mystique ! Il aurait été curieux de la comparer avec celle qui fut composée à la même époque par le jésuite Ribéra. Nous avons du moins son *Apologie* des Œuvres de la Sainte, et l'*Epître dédicatoire,* qu'il mit en tête du volume et qu'il adressa aux Carmélites de Madrid, sous la date du 15 septembre 1587. Ces livres « placent Dieu devant les yeux de l'âme, le montrent facile à trouver, doux et aimable pour ceux qui le trouvent ; ils éclaircissent les choses obscures, communiquent à l'âme le feu du ciel qui l'embrase et l'anéantit, lui inspirent une telle avidité et pour ainsi dire une telle angoisse du bien, qu'elle s'y porte d'un soudain essor et d'un désir ardent. » Chacune de ses paroles « fait naître la flamme. »

Elle a eu des révélations, des visions : quel saint n'en a pas eu ? Dieu « s'entretient avec ses amis ; » malheur à ceux qui ne croient pas qu'il se « familiarise ainsi avec la créature ! » Elle a eu raison de les divulguer ; on ne saurait trop les répandre pour le profit des âmes. Combien sont aveugles ceux qui estiment les écrits de ce genre « dangereux, à cause des matières délicates qui en font l'objet ! » Comment serait-il « dangereux » de répéter aux hommes que « le bien des âmes consiste proprement à aimer Dieu davantage, à souffrir davantage pour lui, à mortifier nos appétits, à nous dépouiller, à nous détacher de toutes choses et surtout de nous-mêmes ; » de leur apprendre « combien Dieu est doux, combien il est tendre pour ceux qui l'aiment ; » de leur indiquer « le chemin pour aller à lui ? » Que si quelques-uns usent mal d'un si grand bienfait, est-ce un motif pour en priver tout le monde? Et de quelles vertus n'abuse-t-on pas ? Faut-il « renoncer à prêcher l'Evangile » parce que, pour quelques-uns, il est « une occasion de dommage ? »

L'*Epître* et l'*Apologie* sont plus qu'une adhésion ; elles sont la déclaration de Louis de Léon comme mystique. On avait vu jusqu'ici le mysticisme apparaître, à des degrés divers, dans les œuvres du théologien, du philosophe et du moraliste. Chez le poète, le mysticisme donne lieu à des manifestations plus communes, mais aussi plus visibles et rajeunies d'ailleurs d'une manière originale, grâce à un très vif sentiment de la nature comprise par une âme religieuse. Cette âme, faite pour s'élever aux sublimes contemplations, était digne de goûter les belles

théories de Platon et des héritiers de Platon; s'aventurant pour un moment sur le domaine de la philosophie pure, elle y rencontre de prime abord, et comme naturellement, les doctrines mystiques des Alexandrins et peut-être des Juifs. Cela s'explique. Chez les mystiques qui ne le sont devenus qu'après expérience et par désespoir de la raison, le mysticisme part de la pensée pour aboutir à la foi, et traverse l'intelligence avant d'arriver jusqu'au cœur; chez Louis de Grenade, Louis de Léon, mystiques de vocation, il naît de la foi, et la pensée l'accepte; il enchante l'intelligence après avoir embrasé le cœur; l'esprit s'y complaît autant que le sentiment, et le jour vient où il s'affirme par une profession explicite. C'est ainsi que l'*Epître dédicatoire* complète la physionomie de Louis de Léon, en même temps qu'elle nous introduit directement à l'étude de la vie et de la doctrine de sainte Thérèse.

CHAPITRE VIII

Sainte Thérèse.

Sa Vie.

« Les femmes ne le cèdent point aux hommes dans la vie spirituelle ; il semble même que leur sexe, plus tendre et plus faible, y soit par là même enclin davantage : aussi la voit-on embrassée, non seulement par un nombre incroyable de moines, mais encore par de simples femmes, qui ne songent qu'à s'approcher de Dieu. » Ces paroles de Louis de Grenade sont confirmées à chaque page des annales religieuses de l'Espagne. Sanche de Carrillo, sur le point de devenir fille d'honneur de la reine, oublie toutes les pensées du siècle à la voix de Jean d'Avila. Deux sœurs, d'une aussi haute fortune, Catherine et Marie de Sandoval, s'associent à l'œuvre de sainte Thérèse ; une nièce de celle-ci, portant le même nom, se fait carmélite et devient « une petite

sainte [1]. » Parfois le cloître ne suffit pas : Catherine de Cardone ne se contente pas à moins du désert. Alliée à la maison d'Aragon, gouvernante de don Juan d'Autriche, elle s'enfuit de la cour et va dans une solitude, sous des habits d'homme, se livrer à toutes les austérités que suggère une imagination ardente, exaltée par l'isolement [2]. Telle est, en effet, la nature de l'ascétisme mystique, que les femmes surtout devaient en subir l'influence, souvent aussi les entraînements les plus périlleux. Une *béate* est en relations avec la Vierge et le Christ; on lui fait son procès. A Cordoue, une religieuse clarisse, Madeleine de la Croix, a des extases, des visions, des révélations : pendant trente ans, prêtres, rois, empereurs, le peuple, bien entendu, tout le monde y croit; elle y croit la première. Jean d'Avila l'examine, la détrompe, elle se soumet, et pour l'exemple on l'enferme [3]. On voit, par les écrits des maîtres du mysticisme espagnol, de combien près étaient surveillées ces pieuses imaginations. Tout en rédigeant le code de ce mysticisme, ils opposent une barrière à ses excès, notamment parmi les femmes, et c'est à une femme qu'était cependant réservé l'honneur de le personnifier dans ses caractères les plus remarquables, de lui donner sa plus complète formule.

1 *Obras de la gloriosa Madre Teresa de Jesus* (Bruxelles, 1674), t. II, p. 330, 337. — Lettre de sainte Thérèse à la Mère Marie de Saint-Joseph, 6 juillet 1582.

2 Née en 1514, morte en 1577. (V. *Obras*, t. II, p. 385.)

3 *Acta Sanctorum Octobris*, t. VII, p. 227, 569. — Cf. *Obras*, La Vida, c. 23. — Lhorente, *Hist. crit. de l'Inquis.*, t. I, p. 321 et sq.

L'année de la bataille de Marignan, deux ans avant la prédication de Luther, Thérèse naquit à Avila, dans la Vieille-Castille (le mercredi 28 mars 1515). Son père se nommait Alphonse-Sanchez de Cépède, et sa mère, Béatrix de Ahumade [1]. C'était une famille fort attachée à la religion. Un de ses oncles se fit moine, un de ses frères prit aussi l'habit, un autre vécut comme s'il l'avait pris ; ces exemples n'étaient pas rares. Les biographes de Thérèse, et ils sont nombreux, ont cru honorer sa mémoire en faisant d'elle une sainte dès le berceau : avant d'être une sainte, elle fut enfant et jeune fille. Enfant, elle part un matin avec un frère de quatre ans pour aller chercher le martyre chez les Mores. Pieux enthousiasme, sans doute, mais explicable en un pays qui n'en avait fini avec l'Islamisme que depuis un quart de siècle ; où un archevêque de Tolède, passant le détroit, se faisait général d'armée et preneur de villes ; où l'on nourrissait chaque génération dans l'horreur de Mahomet et le zèle de la foi ; explicable surtout en une famille castillane, où les enfants apprenaient à lire dans les Vies des martyrs et des saints. C'était plus qu'il n'en fallait pour exalter une tête de sept ans. Ramenés au logis par un oncle qui les avait rencontrés à propos, les deux fugitifs se font ermites dans le jardin de la maison. Ces détails intéressent, dans la bouche de sainte Thérèse, quand, à quarante-six ans, elle écrivait la relation de sa vie et jetait un regard en arrière sur sa famille, son enfance et sa jeunesse, évo-

1 Seconde femme de son père, marié d'abord à Catherine de El-peso y Enao.

quant par le sentiment autant que par le souvenir un passé déjà loin d'elle. C'est qu'ils la montrent dans la simplicité d'une nature vivante et complète, vraiment humaine. Mais faut-il, avec ses trop zélés panégyristes [1], y reconnaître absolument des marques précoces d'une ferveur plus qu'ordinaire? Ce n'est pas lui faire tort, que de restituer l'image ingénue de l'enfant sous l'imposante figure de la sainte.

Jeune fille, elle aima le monde et même la parure, surtout la conversation, où brillait son esprit. Elle s'en accuse avec une ingénuité touchante. Parmi les habitudes sérieuses, sévères, de la maison paternelle, elle donnait volontiers accès aux distractions délicates, aux libertés permises, et, si on voulait l'en croire, aux décentes frivolités de la vie sociale, qui n'était pour elle que la vie de famille agrandie, car

1 *La Vida de la Madre Teresa de Jesus*, par Ribéra, Salamanque, 1590; traduite en latin par le jésuite Mathias Martinez, Cologne, 1620; trad. franç., Lyon, 1620.

Sa Vie, par Diego de Yepes, évêque de Turiaso en Aragon, 1606.

La vie, mœurs, esprit, zèle et doctrine de la servante de Dieu, Thérèse de Jésus, réduite en sommaire par les Frères Jean de S. Hierosme et Jean de Jésus Maria (en espagnol); mise en latin par Jérôme Gratian de la Mère de Dieu, et rendue françoise par G. D. R. (Guillaume de Rebreviette), Arras, 1610.

Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen, Madrid, 1614. Traduct. franç. sous ce titre : *Histoire générale des Carmes-Déchaussés*, Paris, 1655 et 1666, deux vol. in-f°.

Bibliotheca Ordinis Carmelitani Excalceatorum, per Martialem a S. Joanne Baptista. Bordeaux, 1730, in-4°.

Vie de S. Thérèse, par Villeflore, Paris, 1712, in-4°.

Acta Sanctorum Octobris, tome VII. — Mais les plus précieux des documents sont : *la Vie de sainte Thérèse*, par elle-même, et sa *Correspondance*, en général ses propres écrits, qui ont fourni ou confirmé tous les détails que nous en donnons.

elle ne sortait guère d'un cercle de parents. Elle ne songeait pas alors à prendre le voile. Il est vrai qu'elle avait à peine quatorze ans. C'est cet intervalle de trois ou quatre années tout au plus qu'elle appelait dans la suite l'époque de son endurcissement, et sur lequel elle pleura jusqu'à son dernier jour. Toujours pieuse, sa plus grande faute était de se plaire outre mesure aux romans de chevalerie, dont l'Espagne raffolait : elle passait les nuits à les lire ; elle en composait un avec Roderic, ce frère assidu complice de ses équipées enfantines. Ce goût lui venait de sa mère, unique faiblesse d'une femme valétudinaire, qui souffrit toute sa vie et mourut à trente-trois ans : fort belle, d'un esprit égal à sa beauté, d'une piété profonde et douce, peut-être le sentiment d'une fin précoce, quelque regret d'une existence flétrie par la maladie « et traversée de grandes peines, » avaient-ils donné à l'imagination de Béatrix de Ahumade un tour un peu romanesque, à sa foi une nuance de tendresse mélancolique. Thérèse lui dut, sans doute, avec la patience à souffrir et la douceur envers la souffrance, les qualités brillantes de l'esprit et la vive imagination. Son père ne présentait pas le même mélange de sentiments religieux et de goûts presque mondains. Il s'interdisait à lui-même et défendait aux siens ces romans, qu'on ne lisait qu'à son insu. Il était sincère, humain, charitable, mais austère, concentré ; vraie piété castillane, ardente et sombre, sans toutefois étouffer les affections du cœur : il adorait Thérèse. Le veuvage et peut-être, par une réaction touchante, l'exemple de sa fille devaient le conduire, vers la fin de sa vie, à l'ascétisme mystique.

C'est dans ce milieu que Thérèse grandit. Elle avait perdu sa mère à l'âge de douze ans ; trois ans après, on maria sa sœur et on la mit elle-même dans un couvent d'Avila, où étaient élevées les jeunes filles nobles. Elle était encore incertaine de sa vocation. Tout en « appréhendant le mariage, » elle n'en repoussait pas absolument l'idée ; le cloître ne l'attirait pas : « J'aurais désiré, dit-elle, que la volonté de Dieu ne fût pas de m'appeler à la religion. » La grâce la toucha peu à peu; de grandes maladies, dont elle ne se releva jamais entièrement, y contribuèrent; enfin elle se décida, et, malgré une assez longue résistance de la part de sa famille, elle entra au monastère de l'Incarnation, de l'ordre du Carmel, dans sa ville natale, le 2 novembre 1535. Elle avait vingt ans. Cependant, même après sa profession, elle eut encore ou crut avoir quelque refroidissement de piété. C'était une époque de transition, et qui dura dix-huit années : elle passait insensiblement de la dévotion au mysticisme, et celui-ci, comme un feu qui a longtemps couvé sous la cendre, allait bientôt se manifester avec éclat. Une lecture des *Confessions* de saint Augustin paraît en avoir déterminé l'explosion définitive en 1553. Elle avait eu sa première vision plusieurs années auparavant [1], et elle pratiquait depuis longtemps déjà l'oraison mystique, mais avec interruptions, et sans se rendre compte ni des phénomènes, ni des conditions de la vie extatique. Ce qu'elle raconte de ses inquiétudes, de ses luttes avec elle-même, se rapporte spécialement à cette période

1 Vers 1543. *Vida*, c. 7. Cf. c. 9.

de son existence où le mysticisme, se développant en elle avec une spontanéité qu'elle ne comprenait pas, lui faisait craindre d'être abusée par des chimères et de se trouver involontairement en désaccord avec l'Eglise [1]. Tout d'abord, elle ne voit pas clair dans son âme ; jetée violemment hors des lois communes de l'existence, son trouble est profond : tant que dure ce travail de sa nature morale, elle souffre ; une fois accompli, elle se rassure, elle se sent dans la pleine possession d'un état intérieur qui n'a plus rien que de normal à ses yeux. Alors elle entreprend de s'analyser : à la période de la spontanéité succède la période de la réflexion. Tout entière à la contemplation extatique jusqu'en 1562, elle commence à cette date une phase nouvelle, et entre, par la réformation de son Ordre, dans l'histoire de son temps et dans l'histoire générale de l'Eglise.

Les Carmes faisaient, comme on le sait, remonter leur antiquité jusqu'au prophète Elie. Authentique ou non, cette tradition, énergiquement revendiquée, avait imprimé à leur Ordre certaines tendances qui, par la contemplation solitaire et les habitudes ascétiques, pouvaient aisément conduire au mysticisme : on les appelait et ils se flattaient d'être appelés les « Contemplatifs. » D'autre part, la dévotion spéciale qu'ils avaient à la Vierge, leur protectrice immédiate, n'avait pas médiocrement contribué à introduire dans l'esprit religieux une douceur et une mansuétude très propres à faire naître l'amour mystique. C'est le

1 *Vida*, c. 10, 16, 23. — *Moradas primeras*, prologo al lector, et *alias passim*.

Carmel, qui, par la révélation du scapulaire, a le premier, au moyen âge, adouci le terrible dogme de l'éternité des peines et fait briller un rayon de consolante lumière dans les sombres terreurs de la conscience. C'est lui qui, en jetant les premières assises du dogme de l'Immaculée Conception, a le plus favorisé l'extension du culte de Marie, personnification d'un sexe que le christianisme relevait de sa longue infériorité. C'est lui enfin qui a jugé Satan par cette parole : *Le malheureux, il n'aime pas!* Il est incontestable qu'il a joué un rôle considérable dans l'Eglise catholique; on serait tenté de lui attribuer une part dans le mysticisme de sainte Thérèse, dernière et brillante manifestation de son antique esprit, renouvelé dans des conditions particulières au XVIe siècle et à l'Espagne. Le mysticisme devenant actif, poursuivant une œuvre de dévouement, se traduisant par l'amour du prochain comme par l'amour de Dieu, combattant l'hérésie luthérienne par l'amour et la prière, essayant de retremper la foi aux sources vives de la charité, se résumant pour ainsi dire en une femme et se formulant par sa bouche, n'est-ce pas une œuvre en rapport avec l'esprit du Carmel? Voilà un point de départ pour des inductions engageantes, mais hasardeuses, et dans la voie desquelles il ne faut s'aventurer qu'avec prudence. Le mysticisme de sainte Thérèse, personnel et spontané, n'est pas un produit de l'esprit de son ordre. Que celui-ci ait été capable de le développer, rien de plus vraisemblable; mais s'il s'est mêlé à son fond, il ne l'a pas créé. Sainte Thérèse se préoccupe assez peu des questions d'origine, elle parle à peine d'E-

lie[1]; ce qui la frappe, c'est la tendance contemplative et favorable à l'amour divin : elle reconnaît sa propre religion dans celle de l'antique Carmel, et croit qu'elle renferme assez de vitalité non seulement pour refleurir, mais pour servir la cause de la foi. Elle veut opposer à la Réforme une arme qu'elle juge la plus puissante de toutes, l'amour, la seule qu'elle emprunte au catholicisme, ou plutôt ce côté du catholicisme lui voile tous les autres. Il est évident qu'elle se tourmente des progrès de la Réforme, non pas en Espagne (elle n'en dit rien, nouvelle preuve du peu de chances sérieuses que le protestantisme avait eu de s'y implanter), mais dans les autres contrées, notamment en France[2]; non pas pour l'Eglise, dont elle ne met pas le triomphe en question, mais surtout pour les égarés, qui se précipitent dans la mort éternelle. Combattre Luther et Calvin, c'est sauver des âmes qui vont se perdre comme à plaisir, et le meilleur moyen de les sauver, c'est la prière et la charité; car elle les aime malgré leur aveuglement, elle pleure sur elles, elle donnerait sa vie pour les racheter[3]. L'ordre des Carmes lui paraissait émi-

1 Il est vrai que les Carmes n'avaient pas encore été troublés dans la sécurité de leurs prétentions par la critique à laquelle les soumirent les Jésuites.

2 A l'époque de la mort de Charles IX. *Lettre* à D. Teutonio de Bragance, juin 1574.

3 *Vida*, c. 32 : « Je souffre de voir tant de Luthériens, que le baptême avait rendus membres de l'Eglise, se perdre malheureusement, et ma passion pour leur salut est si violente, que je crois certainement que si j'avais plusieurs vies je les donnerais toutes de bon cœur pour délivrer une seule de ces âmes de tant d'horribles tourments. Que si nous ne pouvons voir souffrir une personne que nous aimons

nemment propre à répandre ainsi les bienfaits d'une religion de dévouement et d'amour, et en même temps à rendre à l'Eglise une nouvelle splendeur; car si elle ne craint rien pour sa durée, elle ne se dissimule pas que sa pureté primitive est altérée. Servir l'Eglise au moyen des Ordres monastiques avait été la pensée du moyen âge; la réformer par la réforme de ces mêmes Ordres, et en général du clergé, était encore au XVI[e] siècle, bien que datant de plus loin, le rêve de beaucoup d'esprits sincères. Sainte Thérèse fut du nombre [1]. Le remède, trop partiel d'ailleurs, était surtout trop peu pratique. Les Ordres religieux avaient fait leur temps : appropriés à l'état social du moyen âge, leur place n'était plus dans la société qui allait le remplacer. Ignace de Loyola et ses héritiers l'ont bien compris; aussi ont-ils profondément modifié, dans celui qu'ils ont fondé, l'es-

sans être touchés de compassion, et ne pas ressentir vivement sa douleur lorsqu'elle est grande, de quelle affliction ne devons-nous pas être pénétrés en voyant une âme se précipiter pour jamais dans les plus effroyables de toutes les peines?... »

1 *Id.*, c. 7 : « Quel malheur est donc plus grand que celui des monastères, tant d'hommes que de femmes, qui ne sont pas réformés, et où l'on marche également par deux voies si différentes, celle de la vertu et celle du relâchement? Mais que dis-je, également? Hélas! on suit beaucoup plus la voie qui est si périlleuse, parce que nos inclinations nous y poussent et que, le plus grand nombre y marchant, leur exemple nous la fait paraître encore plus agréable. Ainsi le chemin de la véritable observance est si peu battu, que le religieux et la religieuse qui veulent satisfaire aux devoirs de leur vocation, ont plus sujet d'appréhender les personnes avec qui ils vivent que les démons... Y a-t-il donc lieu de s'étonner de voir tant de maux dans l'Eglise, puisque ceux qui devraient porter les autres à la vertu ont éteint en eux à un tel point l'esprit des saints fondateurs de leurs Ordres? Je prie Dieu de tout mon cœur d'y vouloir apporter le remède qu'il sait être nécessaire. »

prit du monachisme ancien. La tentative de sainte Thérèse ne pouvait donc pas avoir une action très efficace, arrêter la marche du protestantisme dans la chrétienté comme elle l'aurait désiré ; mais elle a certainement rendu service à la religion catholique en contribuant à la diffusion d'un mysticisme orthodoxe, qui, repris en sous-œuvre, n'est pas encore éteint aujourd'hui.

Sainte Thérèse l'accomplit comme une mission divine, sur l'ordre exprès de Dieu [1], et non sans peine. Il faut lire le récit qu'elle en a fait, intitulé le *Livre des Fondations*. Depuis le 25 août 1562, date de l'établissement du premier monastère sur le pied de l'ancienne observance, jusqu'au 9 avril 1582 (sept mois avant sa mort), elle institua par elle-même dix-sept couvents de femmes et quinze couvents d'hommes, sans compter ceux qui s'élevèrent, soit d'après ses conseils, soit indirectement par suite de l'impulsion qu'elle avait imprimée au mouvement monastique. Lorsqu'elle mourut, la population des monastères de Carmélites dépassait un millier d'âmes [2], chiffre considérable eu égard à la population totale et au reste du clergé. Pour se faire une juste idée de cette portion de la vie de sainte Thérèse, il faudrait la replacer dans le milieu où s'est déployée son activité, parmi ses compagnes [3], aidée de quelques-unes, di-

1 *Id.*, c. 32. — La règle du Carmel, donnée par Albert, patriarche de Jérusalem, avait été mitigée en 1431 par le pape Eugène IV.

2 Louis de Léon, *Epître dédicatoire.*

3 Notamment Antoinette du S.-Esprit, Sainte-Marie de l'Incarnation, Béatrix de la Mère de Dieu, Marie de Saint-Joseph qu'elle aimait

rigeant les autres, veillant sur toutes, les soutenant par son exemple, ses écrits, ses lettres ; parmi ses coadjuteurs, les amis dévoués à son œuvre, les théologiens de tout ordre, de tout rang, moines, prêtres séculiers, docteurs, évêques, inquisiteurs ; éclairée par ceux-ci, protégée par ceux-là, suspecte à plusieurs, jaloux de sa réforme ou incrédules à ses extases, sur le point d'être arrêtée à Séville et conjurée comme démoniaque, du moins déférée au Saint-Office, qui mit plusieurs années à examiner la relation de sa *Vie ;* car elle a conquis sa sainteté, elle n'y est pas arrivée de plain-pied. Il faudrait enfin la montrer travaillant sans relâche, pendant vingt ans, au triomphe de son entreprise, sans cesse sur les routes, courant d'une ville à l'autre, de Medina del Campo à Valladolid, de Tolède à Salamanque, de Séville à Ségovie, de Grenade à Burgos, surmontant tous les obstacles, dégoûts, pauvreté, dédains, persécutions [1], à force de courage, de foi et de sacrifices : vie militante, humble, dévouée, vraiment sainte, la mise en pratique de sa devise : *Ou souffrir, ou mourir.*

comme sa fille, Catherine de Jésus à qui elle apparut après sa mort, Anne de S.-Barthélemy entre les bras de laquelle elle mourut, et qui porta sa réforme en France, en 1604.

1 On la compara d'abord à Madeleine de la Croix. A son passage à Séville, en 1574, elle eut affaire avec le Saint-Office ; l'année qu'elle demeura dans cette ville fut une année de persécutions dont le souvenir la suivit longtemps, et il lui en resta, sur Séville et sur l'Andalousie, une impression dont on retrouve la trace dans sa Correspondance. (*Lettres* à la M. Marie-Baptiste, 28 avril 1576 ; à la M. Marie de Saint-Joseph, 19 novembre 1576 ; au P. Gracian, 2 septembre 1582. — Cf. *Vida,* c. 22, 23, 25. *Acta Sanctorum,* p. 227. Ribera, p. 106.)

Au milieu de ces événements extérieurs, son mysticisme grandit, l'action n'ôte rien aux progrès de la contemplation. C'est une double existence à laquelle nous initient ses ouvrages, on pourrait dire ses mémoires, car ils sont le récit de sa vie extatique comme de sa vie active. L'histoire de leur composition n'est pas sans importance.

Elle écrivit d'abord la relation de sa *Vie* que lui avait demandée l'un de ses confesseurs, le jésuite Ibañez, professeur à Avila. Les théologiens n'étaient pas d'accord sur les questions délicates dont elle les entretenait ou qui étaient soulevées à son propos. Aussi cette *Vie* est-elle moins le récit des événements extérieurs de son existence que la vivante histoire de son âme : c'est par là qu'elle attache et qu'elle émeut. Commencée en 1561 à Avila et terminée à Tolède au mois de juin de l'année suivante, elle fut rendue publique par une indiscrétion de la princesse d'Eboli qui en envoya des copies à Madrid. L'une d'entre elles tomba entre les mains des inquisiteurs, au printemps de 1575 ; ils en firent un très long et très sévère examen, car on sait par une lettre de Thérèse à son frère Laurent du 22 février 1577, qu'à cette date l'information était encore pendante. Ils finirent par en approuver le contenu, et après la mort de Thérèse, le Saint-Office contribua même aux dépenses nécessaires pour l'imprimer. Ce même ouvrage fut soumis à Jean d'Avila qui écrivit à cette occasion les deux lettres approbatives dont nous avons déjà parlé, l'une du 12 septembre 1568, l'autre du 12 avril 1569, peu de jours avant de mourir. Sainte Thérèse le lui avait envoyé par Louise de la Cerda, sur le conseil de

François de Soto y Salazar, inquisiteur [1]. Plus tard elle le retoucha, le divisa en quarante chapitres, sur l'ordre du P. Garcia de Tolède, dominicain, et y ajouta le récit de la fondation de Saint-Joseph d'Avila.

A la suite de cette *Vie*, que Baillet et Arnauld ont comparée aux *Confessions* de saint Augustin, Louis de Léon, éditeur des œuvres de sainte Thérèse, a placé un supplément, sorte de Mémoires qu'elle adressait à ses confesseurs ou qu'elle avait rédigés à différentes époques pour elle-même et dans le but de fixer ses souvenirs. On y joint de plus trois relations sur l'état d'oraison. La première est probablement de l'année 1560 ; la seconde, commencée en 1561, fut reprise en 1562 : toutes deux paraissent avoir été adressées, comme la *Vida*, au P. Pierre Ibañez. La troisième semble avoir été faite en 1576, et destinée au P. Roderic Alvarez, jésuite [2].

Le second ouvrage de sainte Thérèse est le *Chemin de la Perfection*, commencé en 1562 à la demande du P. Dominique Bañez, dominicain, régent au collége de Saint-Grégoire à Valladolid. Il ne fut terminé qu'en 1567. L'archevêque d'Evora, D. Teutonio de Bragance, le fit imprimer l'année de la mort de son auteur, et une seconde édition eut lieu l'année suivante, l'une et l'autre inexactes. C'est, avec le *Château de l'Ame*, l'écrit le plus important de sainte Thérèse au point de vue de la doctrine.

1 *Acta Sanct.*, p. 214, 283, 448, 451. — Villeflore, *op. cit.*, p. 189, 264-65.

2 *Acta Sanct.*, p. 452 : « Relatio illa tertia est admirabile vitæ spiritualis documentum, breve, simplex, facundum, lucidissimoque in sublimi argumento ordine. »

Quelques années plus tard, elle rédigea, pour obéir à un autre de ses confesseurs, le P. Jérôme de Ripalda, recteur de la compagnie de Jésus à Burgos, le *Livre des Fondations*, contenant l'historique de sa réforme. Là sont les faits extérieurs de sa vie, vie de fatigues, de peines de corps et d'esprit, et prouvant chez elle autant de lumières et de fermeté dans la pensée que de ferveur et de piété dans le cœur. Commencé à Salamanque le 24 août 1573, ce livre comprit d'abord les dix premières fondations. Repris au printemps de 1576 sur l'ordre du P. Gracian, à Tolède, il fut augmenté du récit de trois autres fondations, et interrompu le 14 novembre de la même année. Enfin, quatre mois avant sa mort, et sur l'invitation du même Gracian, sainte Thérèse le compléta par le récit de trois fondations nouvelles. Quant à celle du monastère de saint Joseph à Grenade en 1581, la relation en fut faite par la mère Anne de Jésus : sainte Thérèse n'y ayant pas assisté, ne voulut pas l'écrire elle-même. Cet ouvrage ne faisait point partie de l'édition donnée par Louis de Léon en 1588; il parut pour la première fois à Bruxelles en 1610[1].

La *Vida* étant restée fort longtemps à l'examen du Saint-Office, quelques-uns des directeurs et des amis de sainte Thérèse, entre autres le docteur Vélasquez qui fut évêque d'Osma, et le P. Gracian, provincial de l'Ordre, ne purent se résigner à voir une doctrine qu'ils admiraient, perdue peut-être pour toujours. Ils l'engagèrent à reproduire les enseignements qu'elle y donnait sur l'Oraison, et même ils lui en firent un

1 *Acta Sanct.*, p. 444, 458.

devoir, auquel elle se soumit. Telle est l'origine du *Château intérieur* ou *Les demeures de l'âme*, commencé à Tolède le 2 juin 1577 et achevé à Avila en moins de six mois. Il fut remis au P. Gracian pour qu'il en prît d'abord connaissance et le communiquât au P. Diégo de Yanguas, dominicain. C'est l'ouvrage le plus complet de sainte Thérèse, celui qui donne l'idée la plus exacte de son mysticisme et peut-être du mysticisme espagnol, celui qu'elle présente elle-même comme le fruit de sa longue expérience de la vie intérieure[1].

Les *Exclamations* après la communion s'y rattachent naturellement. Elles sont au nombre de dix-sept, écrites à différents jours de l'année 1579. Voici ce que Villeflore dit à ce sujet : « Une nuit que la sainte écrivait dans sa cellule on ne sait quoi, elle fut tout à coup si dégagée des sens, qu'une religieuse y entra sans qu'elle l'entendît. La sainte de temps en temps posait sa plume et interrompait ce qu'elle écrivait par de profonds soupirs qui lui échappaient. Ses yeux paraissaient si pleins de feu, et son visage si éclatant, que la religieuse en fut touchée d'une vive crainte, car il y avait dans son extérieur une majesté qui représentait les divines opérations qu'elle éprouvait. La religieuse sortit sans être aperçue. Peut-être travaillait-elle alors à ces méditations après la communion, qu'on appelle en espagnol *Exclamations* ; du moins c'est dans cette année qu'elle les composa. Jamais l'amour ne s'est exprimé par des termes si pleins de force et avec des transports si violents que

1 *Obras*, t. II, p. 1, 48, 181.

dans cet écrit. Les hommes ne sauraient parler un tel langage, et le Dieu qui l'animait fut sans doute l'auteur de ce style ardent et sublime[1]. »

Dans le même ordre d'idées, l'*Explication du Cantique des cantiques* fut composée entre 1577 et 1578, pour obéir à un confesseur, et brûlée ensuite pour obéir à un autre. Il n'en resta qu'un fragment conservé par un effet du hasard et publié en 1612 par le P. Gracian sous le titre de *Conceptions de l'amour divin*. Il y avait ajouté des notes, mais elles furent supprimées par l'Inquisition.

De la même année (1578) date un *Traité sur la manière de visiter les monastères*, publié en 1613 à Madrid, sur un autographe de l'Escurial, par les soins d'Alphonse de Jésus-Marie, général de l'Ordre.

Sainte Thérèse avait encore écrit des *Avis* à ses religieuses (au nombre de 88 et qui parurent pour la première fois en 1583 avec le *Chemin de la Perfection*), et des *Poésies spirituelles* en assez grande quantité, mais dont il ne reste que trois *Gloses*, et un Cantique sur la blessure de son cœur percé d'une flèche d'or. La plus célèbre de ces poésies est la fameuse glose ayant pour refrain *que muero porque no muero*, composée à Salamanque le 15 avril 1571, le jour de Pâques, au rapport de Diégo de Yepes. Rien d'étonnant que sainte Thérèse ait traduit en vers passionnés les sentiments qui remplissaient son âme, et c'est d'elle-même qu'elle parle dans le seizième chapitre de sa vie : « Je connais une personne à qui, tout en n'étant point poète, il arrivait de faire

1 Villefiore, liv. V, p. 297. — *Acta Sanct.*, p. 455.

sur-le-champ des vers pleins de sentiment pour déclarer sa peine ; ils n'étaient pas l'œuvre de son entendement, mais pour mieux goûter la gloire que lui procurait une peine si savoureuse, *tan sabrosa pena*, elle s'en plaignait à son Dieu [1]. »

La *Correspondance* de sainte Thérèse est très volumineuse ; bien que plusieurs lettres aient été perdues et d'autres volontairement détruites par ses correspondants pour des motifs de prudence, celles qui ont été publiées jusqu'à présent sont au nombre de 342, avec 87 fragments. Aucun ouvrage de sainte Thérèse n'a été écrit en vue du public et dans une préoccupation mondaine ; tous portent par conséquent le cachet du naturel et de la simplicité ; il semble toutefois que ses lettres révèlent sous une forme plus vive et plus spontanée encore certains côtés d'une nature pleine d'un charme délicat. Elles mériteraient à ce titre une étude spéciale que le sujet de ce volume ne comporte pas.

On a faussement attribué à sainte Thérèse des *Méditations sur le Pater*, et une *Prophétie sur le royaume de Portugal*. En revanche, on doit la regarder comme l'auteur des *Constitutions* de ses religieuses, et quelques-uns de ses ouvrages ne nous sont pas parvenus. Sans compter ce roman de chevalerie qu'elle avait composé à douze ou quatorze ans avec son frère Roderic, dont elle ne parle pas et qu'elle détruisit probablement par la suite, elle mentionne elle-même un *Traité de la mélancolie* et un *Traité sur*

1 *Obras*, t. I, p. 108. — Son frère Laurent composait aussi des poésies sacrées. (V. les *Lettres*.)

l'oraison de quiétude[1]. On sait de plus qu'elle avait écrit un *Cantique* sur le nom de Jésus et des *Avertissements spirituels* adressés à Philippe II, en 1569, pendant qu'elle était à Madrid[2].

Ses ouvrages, à l'exception de deux, ne furent imprimés qu'après sa mort, mais par leur nature et en raison des motifs qui l'avaient décidée à les composer, ils ne restèrent pas inconnus de son vivant. Comme il en circulait des copies manuscrites, il devint bientôt nécessaire d'en donner une édition authentique. Louis de Léon en fut chargé par le conseil royal de Castille, et elle parut à Salamanque en 1588, avec une introduction en forme de lettre adressée, sous la date du 15 septembre 1587, à la Mère Anne de Jésus, supérieure des Carmélites de Madrid[3].

Ces écrits de sainte Thérèse mettent son âme à nu, et jusqu'à sa dernière heure, car depuis 1561 et peut-être 1560, elle ne dépose la plume que pour travailler ou prier : le repos, non de l'oisiveté, mais du loisir lui a toujours manqué. Elle écrit, mais par ordre : ses confesseurs et ses directeurs l'exigent, dans le principe par défiance, pour la mieux connaître et la mieux juger, plus tard par admiration et

1 Le premier dans le *Libro de las fondaciones* (*Obras*, t. II, p. 248), le second dans une lettre à son frère Laurent.

2 *Acta Sanct.*, p. 454-459, 439-441, 492-498. *Obras*, Vida, c. 29, t. I, p. 222-223. Ribéra, *Vie de sainte Thérèse*, p. 69.

3 Les ouvrages de sainte Thérèse ont été traduits en français, en flamand, en allemand, en anglais, en polonais, en italien. La première traduction italienne est de 1590 ; la première traduction française (qui n'est que partielle) de 1601, par Bretigny.

pour que rien ne soit perdu de sa doctrine. Elle obéit, d'abord pour s'éclairer elle-même, car ses scrupules égalaient sa ferveur, toujours par soumission et à regret. C'est pour elle une perte de temps, pour autrui un préjudice : « J'écris à contre-cœur et presque furtivement, dit-elle, parce que cela m'empêche de filer, et que je suis dans une maison pauvre, où les occupations foisonnent. » Ses infirmités lui rendaient aussi très pénible cette contention d'esprit : « De toutes les choses que l'obéissance m'a fait faire, dit-elle encore, il y en a peu qui m'aient été aussi malaisées que d'écrire actuellement sur l'oraison..... j'ai depuis trois mois un bruit continuel dans la tête et une extrême faiblesse..... mais, sachant que la vertu d'obéissance rend possible ce qui paraît impossible, je m'y suis déterminée [1]. » D'ailleurs, elle s'en juge incapable : le Seigneur ne lui « a pas donné l'esprit nécessaire pour cela ; » elle est « ignorante » et « simple, » son intelligence est des plus bornées, son esprit grossier, sa mémoire infidèle ; elle n'a ni instruction ni capacité pour s'instruire. Il ne faut pas la croire sur parole ; elle-même n'était pas arrivée tout d'abord à cet excès d'humilité, et confesse qu'elle avait « cru quelque temps avoir de l'esprit [2]. » Elle ne se trompait pas, et cette

1 *Vida*, c. 10. — *Moradas primeras*, Prólogo al lector, t. II, p. 1.

2 « On a dit de moi trois choses, répondit-elle un jour à un religieux qui la louait de sa réputation, que j'étais assez bien faite, que j'avais de l'esprit et que j'étais une sainte : j'ai cru les deux premières pendant quelque temqs, et je me suis confessée d'une vanité si pitoyable ; mais, pour la troisième, je n'ai jamais été assez folle pour me la persuader un moment. » (Villeflore, p. 29, 38, 302.)

« pitoyable vanité » était excusable ; dans tous ses écrits éclatent le charme et la grâce, non sans mélange de vivacité et un grain de gaieté dont la douceur ne voile pas la finesse. Sa conversation ravissait, disent tous ses biographes. On le croit sans peine, à en juger par ses lettres. « Vous me faites rire, mon révérend père, écrivait-elle au P. Ambroise Marian, quand vous dites que vous connaîtriez le caractère de cette demoiselle rien qu'à la voir ; nous ne sommes pas si faciles à connaître, nous autres femmes, et tel a confessé une femme pendant des années, qui est tout surpris de s'apercevoir un jour qu'il ne la connaît pas. »

Je citerai encore une autre de ses lettres, adressée à l'évêque d'Avila et désignée ordinairement sous le titre de *Lettre de la satire*. Un jour que Dieu lui avait fait entendre ces mots : *Cherche-toi en moi*, elle les avait répétés à son frère Laurent. L'évêque avait prié celui-ci de mettre par écrit ses réflexions sur cette parole divine, ainsi que trois autres personnes : un gentilhomme du nom de Salcède, le P. Julien, prêtre d'Avila, et le P. Jean de La Croix ; puis il avait envoyé le tout à sainte Thérèse pour avoir son avis. Elle se tire avec beaucoup d'aisance et de tact de ce pas difficile, elle *corrige* gaiement les quatre compositions. « M. de Salcède a pris à gauche, » et s'il ne veut faire connaissance avec « l'Inquisition, sa voisine, » il rétractera des propositions hasardées. « Le P. Julien commence bien et finit mal, » il sort de la question, mais on peut lui pardonner, car il a un mérite, celui d'être « moins long que le P. Jean de La Croix. » Celui-ci est trop raffiné, il spiritualise

à l'excès ; « avec tout cela, il faut pourtant lui savoir gré de nous avoir si bien expliqué ce que nous ne lui demandions pas.» Quant à son frère, « le pauvre M. de Cépède en a dit plus qu'il n'en savait, et il a bien raison d'en être un peu honteux. » La conclusion, c'est que, des quatre, le meilleur ne vaut rien. Cette lettre est un modèle de raillerie enjouée, cachant une critique solide : il y a là plus que de l'esprit, il y a du jugement.

C'était une autre de ses qualités ; la mesure, le discernement, la prudence réfléchie dont elle fait preuve tiennent sans doute au temps où elle a vécu, mais plus encore à sa nature tout ensemble expansive et contenue. Elle décrit de son mieux cet état d'oraison et d'extase qui lui était devenu habituel, mais elle avertit ses religieuses de ne pas apporter à cette lecture un empressement excessif ni de vaines curiosités. Eminemment sensée, pratique dans ses vues, elle sait diriger les affaires de son Ordre, se connaît en caractères, ne se laisse pas tromper sur les fausses vocations, n'accepte dans ses couvents ni des aptitudes douteuses, ni des « filles trop jeunes, » ni des « filles sans jugement[1]. » Elle cherche la qualité : la quantité ne manquait pas. Elle sait les mécomptes de la vie religieuse, ses piéges, ses chutes, les dangers d'une direction malavisée : elle en parle par expérience. Rien de plus rare qu'un bon directeur, à la fois « spirituel et savant ; » aussi est-elle « très difficile à contenter » sur ce point ; elle entend garder la liberté de sa conscience et déclare qu'elle

1 Lettre à la M. Marie-Joseph, 28 mars 1578.

n'a jamais pu « prendre sur elle » d'abandonner la conduite de son âme à un guide inhabile [1]. On conçoit aisément la nécessité d'une sage direction dans la vie mystique ; que Jean d'Avila, Louis de Grenade, directeurs eux-mêmes, théologiens instruits, s'en préoccupent, rien de plus naturel ; mais ce souci, chez une femme qui est une des plus puissantes expressions du mysticisme, n'est-il pas l'indice d'un fond inaltérable de rectitude et de bon sens, malgré l'enthousiasme de la foi et les ardeurs invincibles de l'amour divin ?

Une intelligence si heureusement douée ne resta pas sans culture. Thérèse savait lire à six ou sept ans : n'en rions pas ; j'imagine que, vers 1521, on n'en aurait pas dit autant de toutes les filles nobles de l'Espagne. Nulle part elle ne manifeste pour l'étude et les connaissances qu'elle procure ce mépris si commun parmi les mystiques, et qui leur est si naturel. En déplorant de n'être pas plus éclairée, elle proteste qu'elle a toujours été « amie des lettres ; » les lettres « servent à tout, et le savoir est une grande chose, » *gran cosa es el saber, y las letras para todo* [2]. Elle se rend compte des périls de la spiritualité, lorsque la science fait défaut : ce qui rend la vie spirituelle si dangereuse pour les femmes, c'est qu'elles sont ignorantes. Voilà pourquoi elle demande aux confesseurs et aux directeurs de l'instruction, persuadée « qu'une personne d'oraison, qui consulte des

1 C'est un esprit droit ; elle repousse tout ce qui, dans la pratique, tient à la superstition. (*Vida*, c. 6, 13, 23.)

2 *Obras*, t. I, p. 21 (*Vida*, c. 5) ; t. II, p. 40 (*Moradas quartas*, c. 1).

gens savants, ne sera pas trompée par les artifices du démon, si elle ne se veut tromper elle-même, car l'esprit de ténèbres appréhende les gens savants, vertueux et humbles, parce qu'ils sont capables de découvrir ses illusions. » Si l'on joint à cela qu'elle redoute « les demi-savants [1], » quel plus bel éloge de la science que celui-là? Elle avait de la lecture; peut-être même avait-elle lu autre chose que des livres de piété, les *Vies* des saints, les *Confessions* de saint Augustin, les *Lettres* de saint Jérôme : je ne parle pas des romans qu'elle avait tant aimés dans sa jeunesse (tout mauvais qu'ils pouvaient être et dignes des railleries de Cervantès, ils n'avaient peut-être pas laissé que de donner à son esprit une compréhension plus vive), mais d'ouvrages plus sérieux. Ainsi, en plusieurs endroits, elle mentionne le mouvement des cieux et « un ciel immobile. »

Quant aux mystiques, elle avoue qu'elle s'en est nourrie, mais sans grand profit, qu'elle est restée plusieurs années sans les bien entendre, jusqu'à ce qu'elle ait été éclairée d'en haut, et qu'alors elle a reconnu qu'elle ne pouvait les suivre. Il n'y a pas assez d'humilité dans le conseil qu'ils donnent d'élever l'esprit « au-dessus de toutes les choses créées, » ni assez de sécurité dans la recommandation « de ne se rien imaginer de corporel en Jésus-Christ, et de contempler sa divinité seule : » nous ne sommes pas des anges, le Christ-homme est accessible à

1 S'il fallait choisir entre un directeur *spirituel*, mais ignorant, et un directeur savant, mais non *spirituel*, elle préférerait encore le dernier. (*Vida*, c. 5, 13. Cf. *Avisos*, *Camino*, etc.)

l'homme, et rien ne plaît tant à Dieu que de nous voir aller à lui par le médiateur. Elle a donc su discerner, comme Louis de Léon, qu'elle n'avait jamais vu et auquel elle n'écrivit jamais, comme Bossuet lui-même, le péril que cette tendance faisait courir au dogme, et cela dès le début, sans secours étrangers, car elle s'en explique dans son premier écrit, la relation de sa *Vie,* destinée à soumettre aux théologiens sa doctrine en voie d'élaboration, encore inconnue ou mal connue. « Si je m'en étais tenue à ces auteurs, dit-elle, jamais je ne serais arrivée à l'état où il a plu à Dieu de m'élever. » Sa bonne foi est hors de doute : la déclaration qu'elle fait ici atteste donc qu'elle avait marché par d'autres voies; surtout elle témoigne d'un fait essentiel à constater : l'originalité de ses ouvrages, composés sans maîtres, éclos de son génie et de son cœur. Au reste, eût-elle voulu se servir de ses lectures, qu'elle ne l'aurait pas pu. Un grand nombre de traités dévots et mystiques avaient circulé en Espagne, écrits ou traduits en langue vulgaire : quand elle commença les siens (en 1561), la plupart étaient prohibés par l'*Index* de 1546, renouvelé en 1550 et années suivantes. Or, elle ne savait pas le latin, et sa mémoire était si mauvaise (elle s'en plaint en mille occasions), qu'elle n'était guère à même de mettre ses souvenirs à profit. A l'époque de cette prohibition, elle n'était pas sûre d'elle-même : elle ressentit d'abord une peine assez vive d'être privée de ces livres où elle cherchait avidement la vérité et le mot des étranges phénomènes qui se passaient dans son être moral; mais au fond elle n'en avait pas besoin, tout ignorante qu'elle était

« des termes de la théologie mystique, » la lumière devait lui venir d'ailleurs. Dieu seul lui donne « le livre de vie, » il est « le livre où elle apprend tout ; » elle n'a « plus ou presque plus besoin des autres [1]. » On a remarqué des rapports évidents entre sa *Vie* et les *Confessions* de saint Augustin ; mais n'en a-t-on pas exagéré la portée? Sans doute, c'est à l'exemple d'Augustin qu'elle charge ses jeunes années de crimes imaginaires ; Augustin lui enseigne l'humilité, mais pas autre chose. Elle n'est donc disciple de personne ni dans le passé, ni dans le présent. Si elle consulte tous les théologiens de quelque renom (elle en cite elle-même près de quarante), aucun n'est son maître, ni Jean d'Avila, ni Louis de Grenade, ni saint Pierre d'Alcantara, l'ascétique franciscain, celui de tous qu'elle a le plus vénéré, en qui elle retrouvait le plus de conformité avec ses propres inspirations. Ils constatent son état intérieur, l'y confirment, la rassurent, mais là se borne leur rôle, et le mysticisme de sainte Thérèse ne leur doit qu'une chose, c'est que sans leur commandement elle n'en aurait jamais rien écrit. A dire le vrai, elle n'a qu'un maître, Dieu. C'est encore elle qui le confesse avec la simplicité et le naturel qui sont parmi les traits les plus saillants de son caractère [2]. Autant elle s'était montrée in-

1 *Vida*, c. 22, p. 155, 156; c. 3, 7, 32, 15, 26, 30, 18 et 10, p. 72. *Moradas sextas*, c. 7.

2 « Je puis dire avec vérité que, bien qu'en rapport avec des personnes spirituelles qui s'efforçaient de me venir en aide, mon peu d'esprit rendait leurs efforts inutiles... Dieu voulait sans doute que je n'eusse qu'à lui l'obligation de m'ouvrir l'esprit. » (*Vida*, c. 12. Cf. c. 13, 18.)

quiète, avide de conseils, durant la période d'élaboration et d'incertitude, autant elle manifeste de tranquille assurance, une fois arrivée à la pleine intelligence de sa vie extatique [1]. En tout temps, elle reste sincère et vraie; son humilité n'est pas une feinte; quand elle se traite de « méprisable et mauvaise créature, indigne et trop hardie pécheresse, » elle se croit telle qu'elle se juge. Elle ne fait pas plus de difficultés d'avouer les souffrances, les persécutions qu'elle a endurées; elle n'affecte pas de s'en taire et les raconte de bonne grâce. Elle entend la patience chrétienne comme Louis de Léon. Je ne sais si l'on trouverait un plus parfait modèle d'une vertu fort recommandée aux personnes pieuses, et qui est peut-être la plus rare, la « simplicité. » Elle découvre son âme, et on y reconnaît les grandes lignes de la nature humaine.

Le mysticisme, qui n'avait pas abêti son intelligence, n'avait pas non plus desséché son cœur. Les affections natives de l'âme y vivaient toujours. Lorsque, au moment d'entrer dans un monastère, elle franchit pour la dernière fois le seuil de la maison paternelle, elle exprime avec force le déchirement dont elle ne peut se défendre : eût-elle été « prête à rendre l'esprit » qu'elle n'aurait pas éprouvé « une plus cruelle douleur. » Lorsqu'elle perdit son père, son désespoir fut grand : « Je l'aimais, dit-elle, si tendrement, qu'il me sembla, quand il expira, qu'on

1 V. lettre au P. Gracian, 26 octobre 1581 : « Si j'avais encore les peines d'esprit dont j'ai souffert jadis, je serais ravie de consulter ce prêtre; mais, délivrée par la grâce de Dieu de tant d'alarmes, je n'en ai qu'un médiocre désir. »

m'arrachait l'âme. » Toute sa vie, elle garda aux siens une affection vigilante ; elle chérissait ses nièces, ses neveux, s'inquiétait de leur éducation, même de leurs affaires. On a de ses lettres à son frère Laurent, qu'elle dirigeait dans la vie spirituelle, lettres charmantes de tendresse et de prudence, une entre autres où elle le prie de ne pas se tourmenter de sa santé, dans le cas où il verrait des lettres qu'elle dictait, faute de pouvoir les écrire. A la mort de ce frère, qui précéda la sienne de deux ans, la soumission chrétienne ne l'empêcha pas de le pleurer : on sent les larmes sous la résignation[1].

Avec ces dons heureux de l'intelligence et du cœur, quoi d'étonnant qu'elle ait fait sur l'imagination de ses contemporains une impression ineffaçable, et qu'elle ait fini par se trouver en quelque sorte naturellement au-dessus même de ceux qu'elle avait consultés ? Tous n'étaient pas, à l'origine, prévenus en sa faveur, mais elle réussissait à se les rendre favorables par la sincérité de sa parole et par un ascendant inné qu'elle prenait, à son insu, sur quiconque l'approchait. Sans qu'elle s'en doutât, avec toute son humilité, sa défiance d'elle-même, sa soumission à l'Eglise et au clergé, les rôles changeaient insensiblement ; dépassant, dominant ses guides, elle finissait par diriger ses directeurs. Sa correspondance en fait foi. Elle avait triomphé, sa doctrine comme sa réforme étaient acceptées. Dès lors elle fut une sainte. Sa renommée s'accrut rapi-

1 *Vida*, c. 4, 7. Lettres : 2 septembre 1582; 2 et 17 janvier, 10 et 28 février 1577; 4 juillet 1580.

dement. Philippe II la tenait en grande estime; elle lui écrivit plusieurs fois. Il se trouva une prédiction qui l'annonçait. Après sa mort, elle fit des miracles : elle en avait déjà fait de son vivant; elle eut sa légende. Canonisée en 1622, elle fut un « docteur de l'Eglise, » et, par la volonté des Cortès, la seconde patronne de son pays : elle devait être, cent quatre-vingt-dix ans plus tard, « généralissime » des armées espagnoles dans la guerre de l'Indépendance[1] !

1 Déclarations des Cortès en 1617, 1626 et 1812. Toutefois, la prérogative de saint Jacques fut vivement défendue; il y eut une polémique entre le poète Quévédo et Pacheco, peintre et littérateur, dans les premières années du XVIIe siècle. Un carme andaloux, François de Xodar, mort en 1635, écrivit *Pro defensione adventus S. Jacobi in Hispaniam* et *De patronatu Hispaniæ a B. Teresia.* — Sainte Thérèse mourut à Albe le jeudi 4 octobre 1582, âgée de 67 ans, 6 mois et 7 jours.

CHAPITRE IX

Sainte Thérèse.

—

Sa doctrine.

I.

Le ciel astronomique a eu ses romanciers : savants, philosophes, poètes, rêveurs, le voyage aux plaines de l'infini a tenté des esprits de tout genre et de tout ordre. Le ciel au sens chrétien, « ce petit ciel interne où l'âme trouve son créateur et celui de la terre [1], » a eu les siens aussi : ce sont les mystiques, mais les romans qu'ils ont écrits, si l'on ose employer cette métaphore profane, sont l'histoire de leur propre cœur, c'est-à-dire, selon les personnages, celle des plus nobles rêves ou des plus tristes aberrations de l'esprit humain.

1 *Obras*, Camino de perfeccion, c. 28, t. I, p. 475.

Voici celui de sainte Thérèse.

Il est un château « bâti d'un seul diamant ou d'un cristal admirable, » digne de l'hôte céleste qui daigne y résider, digne de la fête de l'amour divin que l'âme y célèbre avec son Epoux : y parvenir est le but du mystique. Où donc est ce château ? Dans notre âme ; nous le portons avec nous, « y entrer, c'est entrer en soi. » Quoi donc ! entre-t-on là où l'on est ? — Grande erreur, que de croire que chacun est entré en soi-même ; sait-on même ce que cela signifie ? Entrer en soi, c'est d'abord se connaître, puis connaître Dieu au centre de ce merveilleux château, au plus profond de l'âme. Or, combien peu en sont capables ! D'abord mille obstacles nous arrêtent : les environs du château sont gardés par « des animaux immondes et des reptiles, » et bien des âmes « leur sont devenues semblables par l'habitude qu'elles ont contractée de vivre avec eux ; » d'autres, sans être plongées dans la matière, sont néanmoins « si occupées du soin des affaires de ce monde, si ambitieuses des biens et des honneurs, que leur bonne volonté même se trouve paralysée par ces déplorables attachements. »

La condition pour se connaître est donc de se dépouiller de tout ce qu'il y a de terrestre en soi, condition difficile à remplir, mais non impossible et d'ailleurs indispensable, car c'est un besoin pour tout homme de se connaître, surtout pour celui qui marche dans la voie spirituelle et aspire à communiquer avec Dieu : il doit savoir et n'oublier jamais qu'il est devant Dieu, « s'avançât-il en ce chemin à pas de géant, plus petit qu'un enfant à la mamelle. » Si

l'humilité ne lui représentait à chaque minute son néant, il « serait perdu. » C'est ainsi qu'entrant en soi, il entrera dans « le palais magnifique du roi éternel : » *per animum meum ascendam ad illum.* Pour le connaître, ce roi, il n'est pas nécessaire de sortir de soi-même. Que signifient ces mots : Notre père, *qui êtes dans les cieux?* « Croyez-vous qu'il soit peu important de savoir ce qu'est le ciel, et où il faut aller chercher votre divin Père ? C'est une des choses qui font que l'âme se recueille davantage en elle-même. Dieu est partout. Partout où est Dieu, là est le ciel. Saint Augustin cherchait Dieu partout, et il le trouva dans son cœur[1]. »

Quand l'âme est parvenue à forcer les abords du château, il lui faut parcourir et occuper successivement les sept demeures qu'il contient : « la porte pour y pénétrer, c'est l'oraison. » A chaque de-

1 *El Castillo interior, Moradas primeras,* c. 1, p. 5, 6; c. 2, p. 12, 13. *Moradas segundas,* c. 1. *Vida,* c. 13, t. I, p. 87 ; c. 17, p. 125 ; c. 30, p. 227. *Avisos,* t. I, p. 545. *Camino,* c. 28, p. 474. — Cf. Plotin, *Enn.* VI, liv. IX, § 7, t. III, p. 553-54 : « Dieu n'est en dehors d'aucun être ; il est au contraire présent à tous les êtres, mais ceux-ci peuvent l'ignorer : c'est qu'ils sont fugitifs et errants hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes..... Mais celui qui aura appris à se connaître lui-même connaîtra en même temps d'où il vient. » — Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles,* § 32, édit. Bouillet, t. I, p. LXXII : « L'âme ressemble à une source qui, au lieu de s'écouler au dehors, reflue circulairement en elle-même. » — Fénelon, *Exist. de Dieu,* Ire partie, *ad fin.* : « Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle...., s'ils vous cherchaient au-dedans d'eux-mêmes. Mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant eux-mêmes..... Parce que vous êtes trop au-dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché : car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. »

meure correspond une forme ou un degré d'oraison : pénétrer dans la première, c'est pénétrer, par l'oraison vocale et mentale, dans la connaissance de soi-même en secouant les grossières enveloppes des sens, comme le voyageur secoue la poussière de ses pieds aux portes de la ville. Une fois franchie cette barrière extérieure, le voyage se continue : de là, après l'oraison vocale et mentale, l'oraison de recueillement, l'oraison de quiétude, l'oraison de ravissement ou d'extase, enfin le vol de l'esprit.

L'oraison admet d'abord des procédés naturels, car à ses degrés inférieurs elle est inséparable de l'exercice de la pensée, et elle exige la méditation. Celle-ci, loin de nuire à la contemplation, y conduit : bientôt l'âme « recueille » toutes ses facultés et entre plus profondément au dedans d'elle-même ; de ce travail de l'esprit résultent une satisfaction intérieure et des sentiments de joie, des « contentements, » *contentos*, qui, sans rien avoir de surnaturel, naissent en nous à la suite de la prière et de la méditation. Ils sont le fruit d'une application volontaire et de l'emploi de nos facultés. Mais ces « contentements » ne sont pas sans mélange. Outre la fatigue de méditer, ils laissent place à « l'aridité, » à « la sécheresse, » à je ne sais quoi de physique et de passionné. Aussi pour apaiser l'âme et en même temps la récompenser de ses efforts, Dieu lui suscite bientôt après des désirs plus ardents, des joies plus vives et à la fois plus pures, des « goûts, » *gustos*, qui font naître en elle une nouvelle source de force et de jouissances[1].

1 *Camino*, c. 28, p. 475; c. 22, p. 454. *Moradas* I, c. 1, p. 5, 6. *Moradas* IV, c. 1, t. II, p. 39, 40. *Vida*, c. 11, p. 65.

Les trois premières demeures sont ainsi franchies, et pour cette partie du voyage, c'est à l'homme tout entier qu'on a fait appel, à la raison aussi bien qu'à la foi. Mais au seuil de « ces demeures si souhaitables, où il ne s'agit plus de beaucoup penser, mais de beaucoup aimer, *no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho,* » quand l'âme commence à acquérir quelque chose de surnaturel qu'il lui est impossible d'atteindre par elle-même, elle touche à un monde nouveau, monde de mystères dont Dieu seul donne la clef, que les profanes ignorent et dont les initiés ne peuvent qu'imparfaitement exprimer les ineffables délices : la parole humaine n'est pas capable d'analyser des phénomènes si délicats et si subtils, dont l'essence est, pour ainsi dire, d'échapper à l'analyse. Elle l'essaie néanmoins.

Lorsqu'à la méditation a succédé la contemplation, le mouvement et l'effort ont fait place au calme et au repos. L'entendement cherchait la vérité en méditant : l'a-t-il obtenue, aussitôt tout acte cesse, il suffit de la contempler en silence. Tel est l'état de l'âme dans la « quiétude » de la quatrième demeure. Tandis que les « contentements » sont comme « une eau qui vient remplir une fontaine de fort loin par des aqueducs » et grâce à l'industrie de l'homme, les goûts ont leur origine en Dieu même qui les envoie dans l'âme, comme l'eau d'une source qui d'elle-même viendrait se déverser dans un bassin « sans faire aucun bruit et sans qu'il fût nécessaire d'employer aucun artifice[1]. » L'âme ne produit plus, elle

1 *Obras,* t. I, p. 63, 140, 141 ; t. II, p. 28, 46, 229, 238. — Cf. Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* liv. VI, ch. 2, 3.

reçoit. Dès lors il reste peu de chose à faire aux facultés. Leur exercice est interrompu, c'est la « suspension des puissances. »

« Dieu présente à l'entendement des choses surnaturelles et divines, et répand en lui une grande abondance de lumière afin qu'il puisse les voir d'une vue simple, sans acte discursif, sans attention, sans travail. Il le tient enfermé en ce qu'il voit et frappé de stupeur à cette vue. » C'est alors qu'il lui enseigne « dans l'espace d'un *Credo* plus que nous ne pourrions apprendre avec bien des efforts en plusieurs années. » Toutefois nous ne devons pas, de notre propre mouvement, « empêcher l'entendement d'agir, » ce serait tomber dans « l'hébêtement et l'impuissance, » *porque nos quedarémos bobos, y frios*: mais comme il pourrait « s'égarer en des pensées inutiles, et éloigner l'âme de son but, le mieux est qu'il n'agisse point. Seulement il faut laisser à Dieu le soin de produire en nous, quand il lui plaît, cette suspension de la libre activité de notre intelligence. C'est un état surnaturel, où « l'âme proprement pâtit, plutôt qu'elle n'agit. » Quant à la mémoire, elle « reste oisive, car l'âme, livrée tout entière à sa félicité présente, n'admet aucun souvenir ; » la volonté se borne à « brûler de l'amour des choses que contemple l'entendement. » Ce n'est pas un entier anéantissement de l'âme, un état de complète passivité : l'entendement se laisse pénétrer, illuminer par la lumière d'en haut, il est plongé dans une stupeur causée par l'admiration ; mais admirer, c'est agir, quoique passivement. S'il nous arrive d'être en cet état « sans penser à rien, » cela « ne dure guère » et « n'est point

d'ailleurs notre dessein. » La volonté se laisse dominer de manière à n'aimer que Dieu, à ne trouver sa joie qu'en lui ; mais aimer et se réjouir, c'est encore de l'activité. L'âme agit en un certain sens, comme il arrive dans les faits habituels, sans effort, sans peine, sans réflexion ; mais si la spontanéité est le contraire de la détermination réfléchie, elle n'est pas l'annulation de l'activité, puisqu'elle en est une des formes [1].

Il semble que l'âme n'ait plus rien à démêler avec le monde extérieur. Hélas ! elle a pu traverser les abords fangeux du château, mais une ennemie de son repos, l'imagination prend à tâche de l'y ramener. « Lorsque l'imagination se trouve seule, on ne saurait croire quelle guerre elle fait à la volonté et à l'entendement pour tâcher de les troubler. Quand sera-ce, Seigneur, que les puissances de mon âme ne seront plus ainsi partagées, mais se réuniront pour ne s'occuper que de vos louanges ? Je l'ai éprouvé encore aujourd'hui, ayant employé tous mes efforts pour que ma mémoire et mon imagination se missent de concert avec mon entendement, sans pouvoir y réussir. » « Il ne faut pas prendre pour des visions tout ce qui se présente à notre imagination : j'en ai vu des effets qui m'ont épouvantée. » Quand cette cruelle ennemie « s'enfuit ainsi hors du château

1 *Vida*, c. 12, t. I, p. 77 : « Pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios... que quando el señor le suspende, y haze parar : dale de que se espante, y en que se ocupe ; y que sin discurso entienda mas en un credo, que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años. » — Cf. *Moradas quartas*, c. 4, t. II, p. 53, 54. *Camino*, c. 21.

pour s'aller mêler aux bêtes venimeuses qui l'entourent, » il faut, avec notre entendement et notre volonté, chercher un refuge « dans un autre monde qui est tout intérieur. » Là, en dépit des obstacles, l'âme sent augmenter sans cesse les désirs qui la portent vers Dieu, et par suite elle s'approche de lui de plus en plus. Cette contemplation, qui suspend l'exercice des facultés, l'amène à prendre des choses divines une connaissance plus subtile, en même temps qu'elle augmente et ennoblit ses affections. Elle se détache toujours plus d'elle-même; si elle agit, elle l'ignore; elle ne sait qu'une chose, c'est que Dieu la baigne dans les flots de sa lumière et de sa grâce[1] : elle est admise dans la cinquième demeure, et pratique « l'oraison d'union. »

Sa « quiétude » dans la quatrième demeure ressemblait à un songe; je dis à un songe, parce qu'elle semblait y être assoupie, n'étant ni bien endormie, ni bien éveillée; tandis que dans cette oraison d'union, elle est très éveillée au regard de Dieu, et endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même. Elle s'est détachée de toutes ces puissances qui sont comme autant d'instruments dont elle a besoin pour agir pendant qu'elle est enfermée dans la prison du corps. Ni l'imagination, ni la mémoire, ni l'entendement ne peuvent plus troubler le bonheur dont elle jouit. Dans la contemplation, même passive, elle n'avait pas perdu toute activité; cette activité était si peu apparente qu'elle n'en avait, pour

1 *Obras*, t. I, p. 115, 226, 107, 108, 256; t. II, p. 60, 61. — Cf. saint François de Sales, *op. cit.*, liv. VI, ch. 2.

ainsi dire, pas conscience, mais elle était réelle; il pouvait même arriver qu'elle ressentît encore quelque agitation; elle en était à peine émue, mais ce trouble, si léger qu'il fût, existait. Maintenant ces derniers vestiges de peine et d'inquiétude ont disparu : les facultés demeurent suspendues, mais le plaisir dont elles jouissent est si grand qu'elles en sont exclusivement occupées, sans qu'elles puissent savoir comment cela se fait. Voilà en quoi diffèrent ces deux demeures. Bien marquer ce progrès de l'âme est chose malaisée; essayons d'une comparaison.

D'un œuf qui semble mort sort un ver assez difforme, qui bientôt tire la soie de sa propre substance, la file, en fait une coque, s'y enferme et y meurt pour en ressortir sous la figure d'un « petit papillon blanc fort agréable. » L'âme est comme l'œuf mystérieux que le péché avait fait mourir ; fécondé par les bonnes œuvres, la méditation, la prière, il donne naissance à un ver qui travaille à filer la soie et à tisser « cette coque qui est comme la maison où il doit finir sa vie. » Cette demeure de l'âme, c'est Dieu. Travaillons donc à la construire comme le ver industrieux à construire sa coque, et qu'enfin il meure, ce ver, après avoir accompli son œuvre : « sa mort nous fera voir Dieu ; » l'âme, comme le papillon sorti de la chrysalide, renaîtra dans le commerce divin. « Mais qui pourrait dire en quel état elle se trouve après avoir été unie à cette grandeur incompréhensible et comme plongée en elle ! » Quel dégoût pour les choses d'ici-bas, quelle inquiétude pour retrouver son Dieu ! « Le papillon voltige çà et

là, malheureux, égaré, ne sachant où aller, où se poser : après le bonheur dont il a joui, tout ce qu'il voit sur la terre lui déplaît, surtout quand il a été comme enivré à plusieurs reprises du breuvage céleste, plus délicieux à chaque fois qu'on en boit [1]. »

Ce dégoût de la terre n'est cependant pas l'indifférence égoïste, ni cette sorte d'union avec Dieu l'absolue séparation de l'âme et du monde, d'un être humain d'avec ses semblables. « L'amour de Dieu ne consiste pas à répandre des larmes, ni en cette satisfaction et cette tendresse que nous désirons d'ordinaire parce qu'elles nous consolent : il consiste à servir Dieu avec courage, à exercer la justice, à pratiquer l'humilité. Autrement il me semble que ce serait vouloir toujours recevoir, et jamais ne rien donner. » L'union divine se fonde sur les œuvres de la charité, sur l'amour du prochain : « C'est là la véritable union, car c'est n'avoir point d'autre volonté que la volonté de Dieu. » Plus on aime ses semblables, plus on leur fait de bien, plus on aime Dieu, et plus on lui agrée : c'est à quoi l'on reconnaît qu'on est réellement passé de la quatrième à la cinquième demeure. « Dans l'oraison de quiétude, l'âme demeure en ce saint repos dont jouissait Madeleine sans oser remuer ; dans l'oraison d'union, elle se trouve capable d'agir comme Marthe. Ainsi

1 *Moradas quintas*, c. 2, t. II, p. 65, 66, 67, 68. — Après une retraite prêchée aux Carmélites, le P. de Ravignan écrivait : « Ah! je ne leur ai pas épargné la vérité de l'immolation, de la pénitence, du détachement, de la souffrance. Je m'en suis donné. Nous étions à cent lieues de la terre et du monde... Mais, hélas ! il faut revenir. » (Sa *Vie*, par le P. de Ponlevoy, t. II, p. 422.)

l'on peut dire qu'elle est tout ensemble dans la vie active et dans la vie contemplative..... D'où vient donc, ô mon Dieu, qu'une âme qui ne veut avoir d'autre contentement que celui de vous contenter, vous quitte souvent pour aller servir ses sœurs, comme si elle se lassait de jouir en vous d'un si saint repos ? O amour tout-puissant de mon Dieu ! que tes effets sont différents de ceux que produit l'amour du monde ! Celui-ci fuit toute société, parce qu'elle le sépare de ce qu'il aime : le vôtre, mon Dieu, s'en augmente au contraire... » L'âme doit donc travailler à se rendre digne de son avenir. Qu'on ne s'imagine pas que « pour fonder l'édifice spirituel, il suffise de méditer et de prier, il faut s'avancer par la pratique des vertus effectives ; qui n'avance pas, recule, car l'amour ne peut pas demeurer toujours dans le même état [1]. »

Cependant le mystique hymen n'est pas accompli, ce n'est encore que « l'entrevue » avec le divin Fiancé [2], et de cruelles épreuves retardent le dénouement. « Blessée d'amour, l'âme envie la solitude : » elle en est distraite par « les murmures des personnes avec qui l'on converse d'ordinaire, et même de celles avec qui l'on n'a point de commerce, dont on ne se serait pas imaginé qu'elles dussent jamais penser à vous. » Qu'est-ce que ces murmures, sinon des critiques contre les âmes aspirant à une perfection qui les distingue des âmes ordinaires ? « On agit si faible-

1 *Op. cit.*, t. I, p. 118, 381; t. II, p. 75-79, 183, 230, 518.
2 T. II, p. 79; t. I, p. 457. Sainte Thérèse s'excuse de ces comparaisons profanes, mais elle n'en trouve pas de plus propres à faire entendre sa pensée.

ment en ce qui regarde le service de Dieu, que ceux qui marchent dans ses voies doivent se donner la main pour s'entr'aider. Lorsqu'une personne commence à se donner à Dieu, tant de gens en murmurent qu'elle a besoin de l'assistance d'autrui pour la défendre, jusqu'à ce qu'elle soit assez forte pour ne plus craindre de souffrir : sinon, elle se trouve dans une grande détresse [1]. Voilà sans doute pourquoi les saints s'enfuyaient dans le désert... » A ces peines s'ajoutent celles des heures de désespérance, où le Dieu qu'on implore ne répond pas assez vite aux larmes qui l'appellent ; enfin les maladies, les douleurs aiguës, « le plus grand tourment extérieur que l'on puisse endurer sur la terre, parce qu'elles réduisent l'âme à ne savoir que devenir [2]. »

Plus l'âme va s'isolant du monde, plus il devient difficile, pour ne pas dire impossible, de rendre compte de ce qu'elle éprouve. Mais bien que cet état ne puisse guère être décrit, il n'en est pas moins réel ; il ne résulte ni d'un piége du démon, ni des rêveries dangereuses d'un caractère mélancolique, ni des erreurs de l'imagination. « L'heureuse peine, » la « douleur délicieuse » qu'éprouve l'Epouse quand elle se sent appelée par l'Epoux sont de nature à faire disparaître à cet égard le doute et la crainte. Les peines que cause le démon n'ont jamais cette douceur paisible, l'inquiétude et le trouble les accompagnent ; les fantômes de l'imagination laissent place

1 Allusion personnelle. — *Moradas sextas*, c. 1, t. II, p. 84 et sq. *Vida*, c. 7, t. I, p. 46.

2 Autre allusion : depuis quarante années, elle n'avait point passé un seul jour sans souffrir. — *Moradas sextas*, c. 1, t. II, p. 86.

au doute, et dans cet état l'âme ne doute point; la mélancolie, qui enfante des chimères, n'agit que sur l'imagination, « au lieu que ces heureux sentiments procèdent du plus intérieur de l'âme. » Les paroles divines ont une clarté à laquelle n'atteint pas la voix de l'imagination ; elles frappent à l'improviste, elles sont quelquefois tout à fait étrangères aux objets dont celle-ci s'occupait, elles répondent « à des idées qui ne font que passer un moment dans notre esprit, sans que nous y fassions réflexion, ou à des pensées que nous n'avons plus, ou à des choses auxquelles nous n'avions jamais songé, ce qui prouve que notre imagination n'a pu se les figurer pour nous flatter dans nos désirs. » En dernier lieu, dans le parler divin, l'âme est comme l'esprit qui écoute véritablement ce qu'on lui dit et ce qui vient de Dieu, tandis que dans le fait de l'imagination elle est comme celui qui compose ou à peu près ce qu'il veut qu'on lui dise[1]. Désormais plus de trouble, plus d'illusion en elle : elle est véritablement « ravie » jusqu'à Dieu ; elle n'en est plus à l'entrevue, mais aux « fiançailles. »

Celles-ci ont lieu dans la sixième demeure où mène le « ravissement » proprement dit, car il y en a de plusieurs sortes. Ce qui constitue la différence, c'est la manière d'y tomber, le degré d'anéantissement où ils plongent, les résultats qui en proviennent : il n'y a pas de « porte close » entre les deux dernières demeures, on peut « entrer de l'une dans l'autre. » Les sens, les facultés restent en dehors de cette étroite

1 *Moradas sextas*, c. 2, t. II, p. 92 ; c. 3, *passim*.

communication avec Dieu ; les portes de la demeure, celles mêmes du château sont fermées ; le corps devient froid, la parole, la respiration sont suspendues, les yeux se ferment, le plus léger mouvement coûterait les plus pénibles efforts. Néanmoins ce n'est pas là un état maladif, une excitation purement nerveuse ou cérébrale ; une défaillance qui suspend l'usage des sens, après une grande contention d'esprit, n'est pas un ravissement. La marque d'un véritable ravissement, pendant lequel « Dieu est dans une âme comme dans le Ciel Empyrée, et tellement uni à elle qu'elle n'est plus qu'une même chose avec lui, » c'est que l'âme revenue à elle-même se souvient à merveille de ce qu'elle a vu et éprouvé. Or, dans « les fiançailles, » Dieu commence à lui découvrir ses secrets, à lui faire entrevoir bien qu'obscurément les félicités qu'il lui réserve en l'autre vie [1]. Lui est-il permis de révéler ces visions ? Elles sont de deux sortes, intellectuelles ou représentatives : intellectuelles, quand « Jésus se trouve près d'une âme sans qu'elle le voie ni des yeux du corps ni des yeux de l'esprit ; elles durent plusieurs jours, quelquefois plus d'un an. C'est comme si nous avions dans une boîte d'or une pierre précieuse d'une valeur et d'une vertu admirables, sans que nous l'eussions jamais vue ni ne la puissions voir, s'il ne plaît à celui à qui elle appartient, et qui nous l'a prêtée. » Représentatives, lorsqu'elles tombent sous les sens : la boîte s'ouvre, le joyau merveilleux est offert, pour un instant, à nos

1 *Id.*, c. 4, p. 104, 105, 106, 108, 110. — Cf. *Fundaciones*, c. 6, p. 287 et sq. *Vida*, c. 37, 18, p. 117, 122. *Camino*, c. 32, p. 498, 499.

regards, Jésus se montre à nous. « Conformes à notre nature imparfaite, » elles nous sont douces et profitables, mais il ne faut pas les chercher, et elles restent toujours inférieures aux pures visions intellectuelles [1]. On peut les raconter, mais non celles-ci, qui sont sans image, sans forme, et « trop sublimes pour devenir un sujet de conversation. » Néanmoins si l'âme n'est pas toujours à même d'expliquer ces phénomènes, elle en a conscience : « elle n'a jamais plus de lumières qu'alors pour comprendre les choses de Dieu. » Comment il se fait que dans ce sommeil et presque cette mort des sens et des facultés, elle puisse comprendre, « c'est un secret que nulle créature peut-être n'entend, et que Dieu s'est réservé ainsi que bien d'autres. »

Enfin l'âme est digne d'accomplir le dernier acte de l'union : Dieu la ravit jusqu'à la septième demeure, d'une manière soudaine et violente. C'est le « vol de l'esprit » *buelo de espiritu*. Ce n'est pas sans trouble qu'on se sent ainsi enlever son âme, *verse arrebatar el alma*, et quelquefois son corps avec elle, comme il est arrivé à plusieurs saints, et cela avec une telle force qu'on tenterait en vain de résister à cet entraînement impétueux. On se trouve dans une région toute différente de la région terrestre, on y voit une lumière infiniment plus brillante que toutes celles d'ici-bas, et l'on est instruit en un instant de tant de merveilles, qu'on ne pourrait en plusieurs années en imaginer la moindre partie. Il semble que

1 *Moradas sextas*, c. 9, 10. *Vida*, c. 18, 19, et les additions à la *Vida*, où sainte Thérese raconte se propres visions.

l'âme soit séparée du corps : l'est-elle en réalité ? Le soleil lance ses rayons sur la terre et pourtant il ne sort pas du ciel : ainsi l'âme et l'esprit, qui sont unis comme le soleil et ses rayons, ne peuvent-ils pas, tout en restant dans le corps, sortir d'eux-mêmes sous l'influence de la chaleur du soleil de justice, qui est Dieu [1] ?

Quoi qu'il en soit, Dieu est descendu dans « la substance de l'âme, » dans son « centre intérieur [2], » pour l'instruire secrètement, sans parole, sans l'aide d'aucun sens, par des moyens qu'elle ignore. Les mystères fermés aux yeux de ce monde éclatent dans la splendeur de l'ineffable vérité. « La Trinité se révèle à l'âme, ce qui commence par une nuée toute brillante de lumière qui se présente à l'esprit et dans laquelle, par une admirable connaissance qui lui est accordée, les trois personnes divines lui semblent distinctes et séparées. En même temps elle comprend avec une entière certitude qu'elles ne sont toutes trois ensemble qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse, et un seul Dieu ; en sorte que l'on peut dire que

1 *Moradas sextas*, c. 4, 5, p. 105-116. « Muchas vezes he pensado, si como el sol, estandose en el cielo, que en sus rayos tiene tanta fuerça, que no mudandose el de alli, de presto llegan acà : si assi el alma, y el espiritu (que son una misma cosa, como lo es el sol, y sus rayos) puede, quedandose ella en su puesto, con la fuerça del calor que le viene del verdadero sol de justicia, segun alguna parte superior, salir sobre si misma. »

2 *Id., Moradas septimas*, c. 1, t. II, p. 157. — *Id.*, c. 2, p. 162 : « Passa esta secreta union en el centro interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios. » — Dans l'extase, d'après Plotin, l'esprit voit aussi la Perfection, non pas en dehors de lui, ὡς ἐν ἄλλῳ, mais en lui.

l'âme connaît et voit comme avec les yeux ce que l'on ne connaît ici-bas que par la foi [1]. »

Il ne s'agit pas ici des yeux du corps ni de ceux de l'imagination. S'il est question de vision, ce n'est que d'une vision intellectuelle, l'esprit n'ayant plus besoin de formes sensibles ou imaginaires pour apercevoir la vérité. L'âme est devenue « une seule chose avec Dieu, » elle se confond avec lui : *mi amido à mi, y yo à mi amido*. Qui pourrait diviser, séparer deux flammes si ardentes? On l'essaierait en vain, car « elles n'en forment qu'une seule. » L'union est désormais permanente, indissoluble, c'est le commencement du bonheur permis aux élus. Recevant ces grâces inépuisables, l'âme sait « que le principe d'où elles procèdent est Dieu même qui est en elle comme une source qui l'arrose, comme une flèche qui la pénètre, comme la vie de sa vie, comme un soleil si brillant que sa lumière se répand sur toutes ses puissances intérieures. En cet état, elle ne sort point de ce centre, ni ne sent troubler sa paix, parce qu'elle la reçoit de celui même qui la donna aux apôtres assemblés en son nom. Il n'est point douteux que ces paroles dont usa notre Seigneur pour nous donner sa paix, et celles dont il se servit à l'égard de Madeleine, lorsqu'il lui dit, *allez en paix*, n'aient un sens bien plus grand qu'on ne saurait l'exprimer, car les paroles de Dieu étant des actes, elles doivent opérer de telle sorte dans les âmes disposées à les entendre, qu'elles les fassent renoncer à tout ce qu'elles gardaient encore de corporel, pour n'être plus

1 *Id.*, c. 1, t. II, p. 158, 159.

qu'un pur esprit capable de s'unir par une union toute céleste à l'Esprit incréé [1]. »

Mais au milieu de ces joies si pures, l'âme ne peut rester longtemps étrangère à la vie terrestre. La voix de l'impitoyable réalité l'avertit que son exil dure encore. De là une double vie : une partie de l'être humain semble habiter les sommets du ciel, et l'autre se traîner dans la boue [2]. Tant qu'elle est sur la terre, l'âme contemplative se heurte fatalement au brutal contact de ce monde, elle secoue avec angoisse les chaînes de sa prison. « O mort ! qui pourrait te craindre, toi à qui l'on devra la vie [3] ! O vie ennemie de mon bonheur, que ne m'est-il permis de te finir ! Je te souffre parce que mon Dieu te souffre, j'ai soin de toi parce que tu es à lui, mais ne me trahis pas, ne me sois pas ingrate [4] ! »

1 *Moradas VII*, c. 2, p. 163. — *Exclamaciones*, XVI, t. II, p. 202.

2 *Id.*, c. 1, p. 160. — Sainte Thérèse ne peut pas expliquer cette dualité, qui n'échappe pas à son observation profonde. — Les néopythagoriciens et les néoplatoniciens admettaient pour l'âme une double vie, l'une en elle-même, l'autre avec le corps. (Jamblique, *Traité de l'âme*, trad. par M. Eug. Lévêque, dans le deuxième vol. des *Ennéades*, édit. Bouillet, p. 634. — Cf. *Des mystères des Egyptiens*, eod. loco.)

3 « Mourir, c'est vivre. » (Platon.) — « Je cherche à dégager en moi le divin. » (Plotin, en mourant.) — Cf. *Enn.* VI, liv. IX, § 10, t. III, p. 560-61.

4 T. I, p. 109, 412, 480 ; t. II, p. 52, 117, 188, 200. — Cf. Plotin : « Fuyons vers notre chère patrie. » (*Enn.* I, lib. VI, ch. 8.) — Le P. de Ravignan : « Allons, encore un peu de temps. Ce n'est point encore la patrie. O patrie, quand te verrons-nous ? » (Sa *Vie*, t. II, p. 336.)

II.

La vie spirituelle est une lutte dont l'arme est l'amour et dont le prix est Dieu, lutte de longue durée, sujette à des retours soudains, exigeant plus de persévérance que de force. Aussi tous les mystiques en ont-ils compté les degrés et recouru, pour les désigner, à l'allégorie. Les uns dressent une échelle de la terre au ciel, les autres promènent l'âme dans les diverses parties d'un jardin, dans les sinuosités d'une vallée, ou lui montrent l'étoile mystérieuse[1]; ceux-là, les plus nombreux, ouvrent trois chemins, celui de la purification, celui de l'illumination, celui de l'union. Saint Bonaventure écrit le *Voyage de l'esprit vers Dieu*, le *Carquois*, l'*Arbre de Vie;* Hugues de Saint-Victor, la *Nourriture d'Emmanuel*, le *Miroir de l'Eglise*, l'*Explication mystique de l'arche sainte;* saint Jean Climaque, l'*Echelle du paradis;* Denys le Chartreux, la *Source de la lumière;* sainte Catherine de Bologne, les *Sept armes spirituelles contre le tentateur ;* Mme Guyon, les *Torrents*. Chez la castillane Thérèse, n'y a-t-il pas une réminiscence de ces poèmes chevaleresques qu'elle avait tant goûtés? C'est un château, une forteresse à prendre ; il semble voir un chevalier

1 *Le Jardin des roses, la Vallée des lys,* de Thomas-a-Kempis; *l'Etoile mystique*, par le P. Bonald du Gévaudan, Lyon, 1606. — Voir encore *le Chariot angélique*, par le P. Quarré, Dijon, 1682; *les Allumettes du feu divin*, par F. Pierre Doré, dominicain, Lyon, 1586.

partir pour la conquête de la rose mystique. Nous sommes dans la patrie du Cid ; il y a, dans cette âme en quête de son Dieu, de la vaillance, de l'amour et de la raison. Aussi ce roman, sorti d'une imagination honnête et riante, est-il des plus chastes et des plus purs, et, sous sa forme allégorique, il a la profondeur d'une doctrine. C'est un système de mysticisme chrétien dont l'exposé qui précède a donné une idée, mais dont il est temps de signaler les caractères essentiels. Le premier est marqué par le point de départ de sainte Thérèse, qui est la connaissance de soi-même.

L'observation interne, procédé familier à tous les mystiques, l'est particulièrement aux Espagnols ; mais aucun d'eux n'en a fait un usage plus habituel et plus fécond que sainte Thérèse. Qu'elle ait cherché surtout le chrétien dans l'homme, cela n'est pas douteux, mais pour arriver à l'un il est indispensable de passer par l'autre ; si le chrétien est dans l'homme, l'homme est aussi dans le chrétien. Elle ne l'ignorait pas ; la preuve, c'est qu'elle est convaincue de la nécessité de se replier sur soi-même et de s'étudier. D'un côté, dit-elle, nous serons plus portés à l'humilité par la considération de notre néant, — c'est la part du chrétien ; — de l'autre, — c'est la part de l'homme, — notre intelligence et notre volonté en deviendront plus nobles, plus aptes à toute espèce de bien[1]. Mais ce qui est surtout à noter, c'est la justesse pénétrante avec laquelle elle saisit les difficultés de l'observation psychologique. Ce n'est pas sans

1 *Moradas I*, c. 2, p. 12, 13.

quelque surprise qu'on la voit deviner l'objection si souvent répétée de nos jours contre la légitimité de la psychologie, et qui ne paraît même pas s'être présentée à l'esprit de Jean d'Avila et de Louis de Grenade. Elle ne se demande pas comment le moi, étant à la fois sujet et objet, peut s'étudier et se connaître, mais sa pensée est la même, quoique autrement formulée. « J'ai bien l'air, dit-elle à propos de l'allégorie du château, d'énoncer quelque extravagance, car si ce château est l'âme, il est clair qu'elle n'y saurait entrer, puisque l'âme n'est autre chose que ce château : on n'entre point là où l'on est. » Elle ne recule pas, comme on le voit, devant l'objection ; si elle ne la réfute pas comme un psychologue d'Edimbourg, elle le fait néanmoins avec tant d'assurance, sous l'enveloppe de son langage figuré, que la force et le sens de sa réponse ne peuvent nous échapper. « Il y a mille manières d'entrer et d'être en soi, » certaines âmes se tiennent dans les alentours du château, sans y pénétrer, sans même soupçonner qu'il renferme un endroit si précieux ; ce sont les âmes attachées aux choses extérieures, habituées à vivre « avec les reptiles et les bêtes, » c'est-à-dire, tyrannisées par les passions et les vices, moins que cela, les âmes honnêtes, mais aveuglées par les préoccupations mondaines, incapables d'entrer en elles-mêmes et de se connaître. Et, comme si elle craignait de n'être pas comprise, sainte Thérèse a soin de répéter que pour l'âme, « entrer dans ce château, c'est entrer en soi. » Si donc l'âme veut communiquer avec Dieu, elle doit d'abord se connaître, « car n'est-ce pas folie de s'imaginer qu'on puisse pénétrer dans le ciel (la

dernière demeure) sans être auparavant entré en soi-même ? »

Elle admet donc le fait comme réel et possible, elle fait plus, elle indique le principal obstacle à l'observation interne ; du même coup, elle pose le premier principe de la vraie méthode philosophique : passer de la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu[1]. Son Γνῶθι σεαυτόν, pour être dicté par le sentiment religieux, n'en a pas moins de valeur aux yeux du philosophe et du moraliste. La tendance chrétienne s'allie admirablement ici avec la maxime socratique, base réelle de la philosophie, et l'accord est surtout visible au début, puisque le point de départ est identique.

« L'homme qui s'ignore lui-même ne saurait rendre à la divinité les hommages convenables ni en obtenir ce qu'il implore... Se connaître soi-même, c'est être sage... C'est encore connaître l'univers et Dieu... C'est enfin atteindre un but plus élevé : le zèle que nous mettons à accomplir le précepte *connais-toi toi-même* nous conduit au véritable bonheur, qui a pour conditions l'amour de la sagesse, la contemplation du bien, laquelle est le fruit de la sagesse, et la connaissance des êtres véritables. Dans ce cas, Dieu nous ordonne de nous connaître nous-mêmes, non pour nous livrer à l'étude de la philosophie, mais pour arriver au bonheur par l'acquisition de la sagesse. En effet, trouver notre essence réelle, la con-

1 « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-même nous doit élever à la connaissance de Dieu. » (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, préambule.)

naître véritablement, c'est acquérir la sagesse ; or, le propre de la sagesse est d'avoir la science véritable de l'essence réelle des choses, et la possession de la sagesse conduit au véritable bonheur. »

Qui parle ainsi ? Retranchez quelques expressions d'une provenance trop visiblement philosophique, et ce langage ne surprendra pas dans la bouche de sainte Thérèse : il est de Porphyre[1]. Un autre alexandrin, Proclus, interprétait ainsi le même précepte : « La doctrine exposée dans les dialogues de Platon et la philosophie en général nous paraissent avoir pour principe fondamental la connaissance de notre nature. En la prenant sagement pour base de nos spéculations, nous saurons avec exactitude quel est le bien qui nous convient et quel est son contraire... Le précepte *connais-toi toi-même* indiquait, je crois, la manière de s'élever à Dieu et le moyen le plus sûr de se purifier. Il disait aux esprits capables de le comprendre, que celui qui se connaît lui-même peut, en débutant ainsi par le vrai principe, s'unir au Dieu qui nous révèle toute vérité et nous guide dans la vie purificative[2]... » Quand Socrate dit que pour se connaître, il faut étudier l'âme « dans cette partie où réside toute sa vertu, » avoir « l'œil fixé sur la lumière divine, » il enseigne en philosophe ce que sainte Thérèse enseigne à sa manière. Pour sainte Thérèse, comme pour Socrate et tout vrai philosophe, la con-

1 *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même*, adressé à Jamblique. Trad. de M. Eug. Lévêque, dans le deuxième volume des *Ennéades* de Plotin, de M. Bouillet, p. 616-617.

2 *Comment. sur l'Alcibiade*, t. II, p. 2, 13.

naissance de soi-même n'est pas un but, mais un moyen.

Elle s'obtient par la prière, mais la prière a ses degrés, et le premier n'est pas l'extase. « L'oraison » est d'abord le recueillement de l'âme se retirant en elle-même, ouvrant les yeux de l'esprit sur le monde interne ; au début, elle n'exclut pas la réflexion, elle en a besoin. Le passage suivant ne laisse aucun doute à ce sujet : « La porte pour pénétrer dans le château est l'oraison tant vocale que mentale, et accompagnée d'attention, sans quoi ce ne peut être une véritable oraison, car pour faire que c'en soit une, il faut considérer à qui l'on parle, ce que l'on est, ce que l'on demande, et à qui on le demande... Si on s'habituait à dire à Dieu tout ce qui vient en la pensée et ce que l'on sait par cœur, je ne saurais croire que cela pût passer pour oraison. »

On a dit [1] qu'Ignace de Loyola avait été seul capable de s'analyser froidement, logiquement, dans cet état d'extase qui est l'opposé de l'état réfléchi. Cela est au moins aussi vrai de sainte Thérèse ; à cet égard [2], ses écrits pourraient être mis à côté des *Exercices spirituels*. De là, chez elle, des intuitions qui étonnent; elle devine la psychologie, elle la lit dans son âme. Elle a rencontré chez quelque théologien scolastique ces idées banales qu'il y a plusieurs âmes ou plusieurs parties dans l'âme; que son siége

1 M. Edgar Quinet, *Des origines du Jésuitisme*.

2 A cet égard seulement; il est bien entendu que je ne veux pas parler des moyens matériels prescrits par Loyola, ni de son but, mais du fait de la réflexion appliquée à l'âme en oraison.

est dans la tête ; que les facultés ou « puissances » sont la volonté, l'entendement, la mémoire. Elle médite sur ces données : voyons ce qu'elles deviennent entre ses mains.

Elle comprend d'abord, tout aussi bien que Platon, Aristote, Cicéron, saint Thomas et tant d'autres, que cette division apparente de plusieurs âmes, ou de l'âme en plusieurs parties, ne porte pas atteinte à l'unité essentielle du moi, mais en désigne simplement les modes divers, les états multiples. Elle affirme donc son indivisibilité, implicitement sa spiritualité, tout en étant frappée de la multiplicité de ses manifestations[1]. Elle renouvelle la distinction platonicienne et fournie par le platonisme à la philosophie chrétienne, entre l'âme et l'esprit, la Ψύχη et le Νοῦς, « distinction délicate : » bien qu'ils soient « une seule et même chose » (unité de la substance spirituelle), « parfois l'un paraît agir d'une façon et l'autre d'une autre. » Il y a aussi une différence entre l'âme et les facultés[2].

Quel est le rôle des facultés? L'entendement fait comprendre à l'homme que son meilleur ami est Dieu, et que la paix est en Dieu ; la mémoire lui rap-

1 *Moradas septimas*, c. 2, t. II, p. 160 : « En alguna manera le parecia avia division en su alma... aunque se entiende que el alma está toda junta. »

2 *Id., ibid.* : « Se ven cosas interiores de manera, que cierto se entiende ay diferencia muy conocida del alma al espiritu, y aunque mas sea todo uno, conocese una division tan delicada, que algunas vezes parece obra de diferente manera, lo uno de lo otro... » — Cf. *Vida*, c. 18, t. I, p. 118. *Morad. sept.*, ibid. : « Tambien me parece que el alma es diferente cosa de las potencias : que no es todo una cosa... »

pelle la fin de toutes choses et lui remet sous les yeux tous ceux qui sont morts au milieu des biens passagers de ce monde, et qui maintenant sont une poussière que le passant foule aux pieds ; la volonté, dont l'objet est le bien et qui n'est autre que le désir d'aller à Dieu, de lui appartenir et de le posséder, le porte à aimer Celui qui seul lui donnera le bonheur [1]. L'utilité de chacune d'elles est ainsi reconnue, à une exception près, l'imagination, cette vagabonde « aussi impossible à retenir dans sa course que le ciel dans son mouvement rapide, » cette ennemie de l'entendement et de la volonté, cette sœur de la mémoire et de la mélancolie ; car il ne lui suffit pas de peupler de fantômes le cloître silencieux, elle ne se contente pas de ses propres chimères, elle évoque, pour les embellir d'un perfide éclat, les souvenirs du passé, elle mène le chœur des rêveries décevantes, des vagues et mortelles tristesses. Ici, plus que partout ailleurs, où il s'agit, pour l'âme recueillie dans le calme du ravissement, de s'unir à la source de toute vérité, il importe de discerner et de fuir les illusions de cet ardent mirage. Cela n'est possible que si l'on est assez libre d'esprit pour se juger soi-même de sang-froid, et comme s'il s'agissait d'autrui. Cette condition, qu'on croirait irréalisable pour les mystiques, sainte Thérèse la remplit : il semble que la loi qu'elle impose à l'âme de se connaître, ait pour elle, non seulement l'autorité d'un précepte d'humilité chrétienne, mais la force d'un principe philosophique. Elle y gagne, en tous cas, avec une pro-

1 *Moradas segundas*, t. II, p. 20. — *Conceptos*, c. 6, t. II, p. 513.

fonde connaissance du cœur, dont elle fait profiter ses religieuses, une vue nette des faits psychologiques. A force de s'étudier, elle s'aperçoit que l'imagination peut s'égarer sans que l'entendement faillisse, que celui-ci n'est pas coupable des écarts où elle tombe, qu'il a mission de la redresser, et que par suite l'âme peut être unie à Dieu, le contempler et l'entendre, pendant que l'imagination fait sa compagnie des misères extérieures. Ce n'est pas sans peine qu'elle s'en est convaincue : longtemps elle a confondu l'entendement avec l'imagination, et elle ne pouvait « voir sans douleur qu'il fût si inconstant et si volage ; » mais, ayant fini par s'éclairer [1], elle ne craint plus la folle du logis, et en compare ingénieusement les effets à « ces papillons nocturnes, incapables de nuire, mais importuns et fatigants. » Elle n'est pas la seule qui ait fait cette observation : Plotin pensait aussi qu'il y a dans l'âme une partie qui reste impassible et pure, pensant et contemplant l'intelligence divine, même quand l'autre, entraînée par le principe irrationnel, cède aux séductions imaginatives. Un homme qui ne passait pas pour un mystique, le P. de Ravignan écrivait : Les chimères de l'imagination ne sont rien ; c'est un songe vain qui n'empêche pas de demeurer content dans le Seigneur, d'être uni à lui dans l'oraison, quoique distrait.

On pourrait croire que, ramenant la volonté au désir, et en quelque façon à l'amour, elle sacrifie le

1 Elle-même nous en donne la date (*Moradas quartas*, c. 3): c'était quatre ans avant d'écrire le *Château de l'âme*, ou en 1573.

libre arbitre et la personnalité. Elle eût été excusable de céder aux entraînements presque forcés de tout mysticisme, et d'en ignorer les conséquences : il n'en est rien, elle ne perd pas, dans cette délicate question, le ferme regard qui lui est ordinaire. Elle se préoccupe de savoir si, dans le ravissement, l'âme est capable de mérite : « Il y a lieu de se demander si l'âme, quand elle est dans cet état, tellement hors d'elle-même que ses puissances paraissent ne plus pouvoir agir, est susceptible de mériter? » Elle se rejette sur les secrets de Dieu, qui « ne seraient pas impénétrables si notre entendement les sondait à son gré, » mais une seconde interrogation qu'elle s'adresse peut être prise pour une réponse affirmative à la première : « Est-il vraisemblable que l'âme ne profite pas, en méritant, d'une si précieuse faveur? » Or, le mérite n'est pas où n'est point la liberté. Elle a, comme les autres mystiques, ses contemporains, le sentiment énergique de la personnalité humaine. Elle exige avant tout le consentement de l'âme qui se donne à Dieu, et le soin qu'elle met à étudier le moi attesterait à lui seul qu'elle ne veut pas aller jusqu'à l'annulation du moi : chercher à se connaître, ce n'est pas s'annuler, et telle est la fécondité de ce précepte, qu'une fois admis, il sauve l'âme, même en extase, du danger de s'abîmer en Dieu, de se fondre dans l'anéantissement. Sainte Thérèse veut que la créature ne se perde jamais de vue, même dans la demeure brillante où se consomme le mystique hymen, parce qu'elle ne doit jamais oublier sa bassesse [1]. La personnalité n'est pas détruite, car si

1 *Moradas primeras*, c. 2, t. II. p. 12.

on n'est pas toujours à même de rendre compte des merveilleux phénomènes qui s'accomplissent, néanmoins on en a conscience : « On n'a jamais plus de lumières qu'alors pour l'intelligence des choses de Dieu. » Comment il se fait que la conscience persiste dans ce sommeil, dans cette mort des sens et des facultés, c'est ce que sainte Thérèse ne saurait expliquer, mais elle se le demande, et cette question seule a déjà sa valeur.

Qu'après cela elle se laisse emporter à des métaphores irréfléchies : « l'âme se confond avec Dieu comme l'eau d'un fleuve avec les flots de la mer où il se jette, comme un feu réuni à un autre feu dans un même foyer, comme une double lumière entrant par deux fenêtres et se mêlant dans la même pièce ; » — elle ne se doute pas, soyons-en certains, qu'elle effleure un abîme. L'accuser de panthéisme serait puéril. Fénelon, ce bel esprit chimérique, a peut-être eu plus de sens que Bossuet dans sa manière d'apprécier le style figuré, peu précis, des mystiques : « Même les plus approuvés, dit-il, ont beaucoup exagéré..... Saint Clément et plusieurs des principaux Pères ont parlé en des termes qui demandent beaucoup de correctifs..... La plupart de ces expressions, pleines de transport, sont insoutenables si on les prend dans toute la rigueur de la lettre. Il faut entendre la personne..... » Aussi, quand on lira encore dans sainte Thérèse que l'amour ne doit pas être mercenaire, que « l'âme doit entièrement s'abandonner à Dieu ; s'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y aille ; s'il veut la mener en enfer, qu'elle s'y résolve sans plus s'en mettre en peine, puisqu'elle ne fait

que le suivre et qu'il est tout son bonheur.....,» on ne sera pas davantage en droit de conclure qu'elle est quiétiste. Bossuet s'est donné beaucoup de peine pour la défendre de cette imputation, mais l'esprit de sa doctrine tout entière, le caractère moral et pratique (autant que le mysticisme peut être pratique) qui la distinguent, la séparent profondément du quiétisme. Elle est loin de poursuivre cette contemplation passive, cette absolue quiétude qui produisent « l'anéantissement de soi, » l'absorption en Dieu, qui rendent inutiles la prière, l'espérance, la foi, quand l'âme, inondée de la lumière divine, devenue « identique » à Dieu, sans conscience, partant sans amour, s'est perdue dans le sein de l'Etre pour ne se jamais retrouver. Elle est loin de prêcher cette énervante théorie qui tue les affections, fausse la nature, pervertit la conscience, et finalement aboutit aux aberrations de l'impeccabilité. Elle n'enferme pas l'âme dans la stérile immobilité d'une prière inerte, d'un égoïsme coupable : elle veut qu'elle travaille à se perfectionner, qu'elle mérite, que l'amour dont elle brûle pour son Dieu se déverse en charité sur ses semblables. La charité active est à sainte Thérèse ce que la science est aux mystiques philosophes, à Plotin, à Porphyre, à Ibn-Rosch : la condition de l'union divine et un préservatif contre les folies absurdes ou immorales de l'ascétisme ; les Alexandrins n'amnistient pas les fautes de l'âme et du corps quand le Νοῦς est avec Dieu [1]. Si le mystique Epoux est un époux jaloux, il ne l'est que des vaines ou crimi-

1 V. notamment Porphyre, *De l'abstinence*, I, 40, 41.

nelles attaches ; il souffre, bien plus, il commande l'amour du prochain. Mesurez vos progrès dans l'amour de Dieu sur vos progrès dans l'amour du prochain. On sait à quoi s'en tenir sur le degré d'affection qu'on porte à autrui, le jour se fait dans l'esprit, qu'on le veuille ou non ; moins aisément on voit clair dans l'amour que l'on porte à Dieu, plus rarement on est sûr de l'aimer pour lui-même et de la manière dont il lui plaît d'être aimé. Aimez donc votre prochain de tout votre cœur, d'un amour sincère, complet, effectif ; ce sera le signe que vous aimez Dieu et que votre amour lui agrée. L'union divine est la récompense de la charité : Dieu veut que l'on commence par aimer autrui pour mériter de l'aimer et de le posséder lui-même. Alors, par une sorte de réciprocité, un des effets de son amour sera d'augmenter en vous celui de vos semblables. L'âme, enivrée des délices célestes, voudrait y faire participer ses sœurs, y associer tout l'univers ; en voit-elle quelqu'une s'avancer dans ce chemin? elle se réjouit ; s'en écarter? elle pleure : « C'est une chose incroyable que la véhémence de cet amour qu'on a pour une âme. Que de larmes il fait répandre, que de pénitences il produit, que de prières il fait adresser à Dieu ! »

L'amour qui n'agit pas est-ce un amour sincère?

La charité est donc une source d'action. « Quoiqu'il semble que l'âme ne puisse s'adonner à l'action qu'au détriment de la contemplation, ces deux choses ne sont pas incompatibles, Marthe et Marie peuvent

marcher de concert; car l'intérieur opère dans les choses extérieures..... Non, non, mes sœurs, Dieu ne se contente pas des paroles et des pensées, il exige des effets et des actions. Si donc vous voyez une malade que vous puissiez soulager en quoi que ce soit, quittez hardiment votre dévotion pour l'assister. Compâtissez à ce qu'elle souffre et que sa souffrance soit vôtre; et si pour la faire manger il vous faut jeûner, jeûnez avec joie[1]...... » Remarquons ce langage. Le mysticisme espagnol a la vertu qui manque à tout le monde au XVI[e] siècle, à Luther comme au duc d'Albe, à Léon X comme à Calvin, la pitié; il tranche par là sur le fond sanglant et sombre du siècle le plus impitoyable de l'âge moderne.

Cette tendance si chrétienne et on peut dire si féminine est particulièrement sensible chez sainte Thérèse. Elle eût suffi à elle seule, par les conséquences morales qui en découlent, pour préserver la religieuse d'Avila des excès du quiétisme; mais sainte Thérèse, qui ressemble si peu à l'amie de Fénelon par la doctrine, lui ressemble encore moins par le langage et le caractère. Malgré la hardiesse d'expressions familière à tous les mystiques, on peut raconter ses extases sans demander, comme Bossuet à propos de celles de M[me] Guyon, « un séraphin, avec le plus brûlant de tous ses charbons, pour purifier des lèvres obligées à ce récit. » Plus instruite, plus docile, plus simple, d'un jugement plus droit, d'une imagination plus contenue, elle n'a pas les « ambitions épithalamiques » de M[me] Guyon; jamais

1 *Moradas V*, 3. *Camino*, IV, 5. *Conceptos*, VII.

elle ne s'est posée comme la pierre angulaire de l'Église, comme la femme de l'Apocalypse, parée du soleil et des douze étoiles, comme l'épouse de Jésus enfant, au-dessus même de la Mère du Christ ; jamais elle n'a osé dire que c'est « aux serviteurs de prier et non à l'épouse. » La présomption est le péché mignon des mystiques, a-t-on dit. Exceptons sainte Thérèse : elle a trop d'humilité, humilité qui procède de sa foi, mais aussi d'un rare bon sens. L'inspiration s'allie chez elle à la mesure, à la réflexion ; elle ne méprise ni la raison, ni la science ; elle tient compte de tous les éléments de la nature humaine.

C'est là ce qui la met hors de pair avec les extatiques dont les noms fourmillent dans l'histoire de l'Eglise, même les plus célèbres. Ni les *Visions* et les *Lettres* de Marguerite de Duyn et de Mechtilde au XIII[e] siècle, ni les obscures *Révélations* ou *Prophéties* de sainte Gertrude, celles plus obscures encore de sainte Brigitte, ni les traités diffus de sainte Catherine de Sienne au XIV[e], et de deux autres Catherine au suivant, ne peuvent entrer en parallèle avec les écrits de Sainte Thérèse. Nul mérite de pensée, de forme ou de composition ne les recommande en dehors de leur objet spécial, et nulle clarté psychologique ne jaillit de leur fastidieuse lecture. Il n'en est pas de même pour sainte Thérèse, aussi ai-je tenu à mettre en lumière ce côté, l'un des plus intéressants et peut-être des moins connus de son génie. Assurément cette humble et pieuse femme eût été fort surprise qu'on découvrît dans ses œuvres, fruit de son expérience personnelle dans la vie intérieure [1], autre chose que

1 *Moradas quartas*, c. 2.

de la théologie mystique, et encore ce mot lui eût-il paru trop ambitieux pour « une ignorante pécheresse. » Je n'ai donc pas la prétention de révéler au monde un philosophe posthume, ni de décerner à la réformatrice du Carmel une gloire dont la pensée eût probablement inquiété sa foi et à coup sûr alarmé son humilité. Mais comment n'être pas frappé de l'aptitude psychologique dont elle était douée? Les profondeurs de la nature humaine s'éclairent parfois sous son regard de lueurs étonnantes. Il n'est pas exagéré de voir dans ses ouvrages une vaste psychologie mystique, et c'est là ce qui en constitue l'originalité. A l'époque où Télésio, en attendant Bacon et Descartes, essayait de donner à la philosophie une méthode nouvelle, sainte Thérèse donnait la sienne à la seule philosophie alors possible en Espagne, le mysticisme catholique. Enfin Leibnitz tenait ses écrits en grande estime [1]. Qu'on ne la décore pas du bonnet de docteur, comme en certains de ses portraits, je ne demande pas mieux; mais qu'on lui fasse plus d'honneur que ne lui en a fait le Bernin, qu'on ne la rapetisse pas à des proportions inintelligentes. La sainte Thérèse de l'histoire, celle que ses contemporains ont vue à l'œuvre, celle qui ressort de ses propres écrits, cette haute intelligence, ce grand cœur, cette femme héroïque, supportant le froid, la pauvreté, la fatigue, la maladie, travaillant de ses mains, je ne la reconnais pas dans le marbre, plus profane que chrétien, de l'église *della Vittoria*. Cette patricienne romaine du XVII[e] siècle, à la pose af-

1 Lettre à l'abbé Morelli, 1696.

faissée, aux traits alanguis, aux yeux noyés d'une ivresse plus humaine que divine, trop belle et trop jeune, visitée par un ange trop jeune et trop beau, attendant le Dieu, *Deus, ecce Deus*, palpitant, presque évanouie, sous la voluptueuse angoisse de l'extase, est peut-être une élève de Molinos : elle n'est pas la personnification du mysticisme héroïque de l'Espagne.

III.

Au moment de quitter sainte Thérèse sur le seuil de ce monde invisible, de cette patrie perdue où l'emporte sa foi sur les ailes de l'amour divin, une question se présente à son propos comme à propos de tout extatique : la question du surnaturel.

Par la sincérité de sa nature, la simplicité de sa bonne foi, sainte Thérèse écarte de prime-abord toute fin de non-recevoir. Oui, elle a eu des extases, des visions, des révélations ; elle a pu vivre par instants dans une insensibilité complète des organes des sens et du mouvement, sans autre activité que celle du sentiment et de la pensée, l'âme dépouillée en quelque sorte des organes corporels ; elle a pu s'abstraire de la manière la plus surprenante de la vie du corps, et, dans cette disposition étrange, entendre la parole de Dieu, voir les saints, les anges, la Vierge, Jésus. On n'a pas plus lieu d'en douter que de douter des « voix » qu'entendait Jeanne d'Arc, et Nicole a raison de dire que ce serait faire mal à pro-

pos l'esprit-fort. Mais le fait admis, la difficulté reste entière. Le XIX[e] siècle, qui ne veut plus croire aux miracles, croirait assez volontiers au spiritisme et à son aîné, le magnétisme : nos modernes visionnaires nous rendront-ils compte de l'extase? Nul homme de bon sens ne basarderait un tel paradoxe. On n'assimilerait pas davantage sainte Thérèse aux possédées de Loudun, aux trembleurs des Cévennes, aux miraculés de Saint-Médard. Les récents procédés de la critique physiologiste nous offrent, il est vrai, une explication commode. Il ne tiendrait qu'à nous de ramasser d'une main soigneuse mille et mille circonstances de race, de famille, de sexe, de tempérament, d'éducation, de milieu, de latitude, de les grouper, de les combiner et d'en faire surgir à coup sûr, sans erreur comme sans embarras, cette puissante et singulière individualité, marquée de son cachet, et sous le jour le plus propre à l'éclairer. Il ne s'agit pas de proscrire sans rémission toutes ces causes secondes : il est si évident que tout être humain est soumis, dans son développement, à l'action de ces forces d'origine et de condition très diverses, qu'énoncer une vérité si banale est chose superflue. Mais ce qui n'est pas moins évident, c'est que, eût-on réussi (succès au moins problématique) à saisir et à fixer dans leur connexité subtile et mystérieuse ces innombrables et fugitifs éléments, on n'y lirait pas encore le mot des vivantes énigmes que présente la nature humaine. On ne réduit pas les faits de la vie morale, même après coup, à des lois inflexibles : on aura beau emprunter à la science de la matière ses creusets, il en sortira tout au plus l'*Homunculus*

de Faust, jamais un génie, un cœur, une âme vivante.

Est-ce à dire qu'exclusif en sens contraire, on ne doive en appeler qu'à une psychologie étroite et se rejeter, par exemple, sur l'imagination[1]? Sans doute, les mystiques ont l'esprit pénétré d'idées religieuses; ces idées prennent corps, et, revenant à eux, ils les traduisent dans des récits plus ou moins fidèles. L'imagination et la foi! n'est-ce pas la clef d'or qui ouvre aux âmes croyantes, dédaigneuses de la terre, amoureuses du ciel, les portes de l'invisible inconnu? Cependant sainte Thérèse a pris un soin particulier de distinguer les vaines rêveries, les créations fantastiques de cette merveilleuse et décevante faculté, des vérités essentielles et assurées qu'elle retirait de ses extases. Elle a pu s'abuser elle-même quelquefois, bien qu'involontairement, mais elle est si explicite, si précise sur ce point, elle y insiste avec tant de force, qu'il faut bien tenir compte de ce qu'elle en dit. D'ailleurs, l'état extatique est en soi trop excessif pour ne pas dépasser les effets de l'imagination, sous peine d'aboutir forcément à la folie. L'imagination ne suffit pas plus à expliquer l'extase qu'à expliquer le génie, parce qu'elle ne suffit à produire ni le génie ni l'extase. Chacune de nos facultés, jusque dans ses manifestations extrêmes, a des limites; notre nature exige d'ailleurs, dans l'exercice en apparence le plus désordonné de son activité, un équilibre au moins relatif entre ses puissances : dérangez cet équilibre, et

1 Cf. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, c. 9 (2e édition, 1753).

l'imagination fera d'un homme de génie un maniaque, témoin le Tasse, et un fou d'un extatique.

Voici comment un grand orateur, qu'on peut en croire sur son expérience, expliquait l'apparition du sublime dans la pensée : « Tout à coup, et comme par hasard, les cheveux se dressent, la respiration devient étroite, la peau se contracte, et un glaive froid va jusqu'à l'âme. C'est le sublime qui est apparu... Mais ce n'est qu'une apparition, et c'est pourquoi il nous tire de notre état naturel, nous faisant une sorte de violence abrupte et courte[1]. » Le « ravissement, » le *buelo de espiritu* n'est-il pas aussi « une sorte de violence abrupte et courte ? » Ce « glaive froid qui va jusqu'à l'âme » n'a-t-il pas quelque parenté métaphorique avec ces flèches d'or qui s'enfoncent dans le cœur du mystique ? Pourquoi ne pas admettre pour le sentiment religieux, aussi bien que pour le sentiment esthétique, un degré culminant où n'atteignent que les plus rares privilégiés ? Qui se chargera d'expliquer ce qui se passe dans l'âme et le cerveau d'un artiste, d'un poète, quand, éclairés par l'idée, échauffés par l'amour du beau, ils plongent des yeux de l'esprit dans les espaces lumineux, dans les horizons, divins aussi, de l'art et de la poésie ? Leurs créations, dit-on, rendent compte de ce qu'ils ont senti, et leurs chefs-d'œuvre vérifient leur génie, parce qu'ils expriment des passions, des idées qui sont le partage commun des intelligences et des cœurs. Mais si le mystique se raconte lui-même quand il croit raconter les mer-

1 Le P. Lacordaire, 37e *Conférence*.

veilles du monde divin, où est-ce que le poète puise ses inspirations, si ce n'est en lui-même ? La foi, l'amour divin ne sont-ils pas aussi de notre fonds ? Sentiments d'autant plus difficiles à rendre qu'ils sont plus complexes, d'autant plus mystérieux qu'ils sont plus intimes et que leur objet se dérobe à nos prises, je le veux bien ; mais ces mots, feu sacré, souffle d'en haut, enthousiasme, n'ont-ils plus de sens si, au lieu de les appliquer à Virgile ou à Dante, on les applique à sainte Thérèse ? A moins qu'il ne faille voir un fou dans Virgile et dans le génie une maladie. Quoi qu'on fasse, des nerfs et un cerveau ne constituent pas plus un mystique qu'un poète : il y manque quelque chose qui ne se voit ni ne se touche, mais qui est l'essentiel, l'invisible rayon qui apporte la lumière et la vie. A ceux qui se récrieraient contre une vue trop spiritualiste, nous opposerions le témoignage de la science, qui pèche rarement par excès de spiritualisme. « Tout en faisant la part du réel pour les faits physiques, dit M. Brière de Boismont, j'admettais pour les faits psychologiques un autre élément, l'idéal. Il me semblait qu'à ce point de vue, les hallucinations d'un grand nombre de personnages célèbres de l'antiquité, du moyen âge et même des temps modernes, pouvaient être considérées comme le plus haut degré de l'attention, de la concentration de l'âme sur une idée, une sorte d'extase intellectuelle, la réunion de la forme à la matière, et, pour me résumer, la manifestation d'une faculté merveilleuse de l'esprit, l'intuition. » M. Parchappe, se demandant si l'hallucination est compatible avec l'intégrité de la raison, fait cette réponse : « Oui, d'abord et sans

aucune contestation possible, dans les cas authentiques et assez nombreux où l'hallucination n'entraîne pas l'erreur du jugement, et est reconnue comme une illusion par la raison parfaitement intacte. Oui encore, et quoi qu'on ait pu dire, dans un grand nombre de cas, non moins authentiques, où l'hallucination a entraîné l'erreur du jugement sur la réalité d'une intervention extérieure, parce que cette intervention peut être expliquée d'une manière surnaturelle et conformément à une croyance qui fait partie de la raison commune..... C'est ainsi qu'on peut s'expliquer l'intégrité de la raison conservée par les prophètes, les anachorètes et les saints, au milieu des illusions auxquelles leur imagination était si fréquemment en proie [1]. »

Nous croirions donc volontiers à l'intuition de la foi, comme à l'intuition du génie. Une foi vive, une imagination excitée et entretenue dans cette excitation par une tension obstinée de l'esprit sur un même objet, un amour fervent des choses célestes, une aspiration énergique et pure à Dieu, un dédain constant de la terre, une certaine prédisposition non seulement du système nerveux, mais des plus nobles facultés de l'âme, et, pour tout dire, un don particulier du Ciel, toutes ces causes réunies nous paraissent expliquer, sans entrer dans le domaine du surnaturel, les manifestations du mysticisme de sainte Thérèse. Je dis, de sainte Thérèse, et non de tous les mystiques : je n'interprèterais pas ainsi, par exemple, les extases de Mme Guyon. La foi comme la rai-

1 *Annales médico-psychologiques*, avril et juillet 1856.

son a ses élus, et, si des phénomènes d'apparence analogue se produisent chez tous, c'est à des degrés de pureté et d'élévation bien différents : il y a des extatiques de génie et des extatiques vulgaires. C'est aux premiers seulement que songeait Leibnitz, quand il disait que, par la contemplation assidue de Dieu et de sa beauté, entraînant avec elle l'amour de Dieu et de l'harmonie universelle, l'âme peut s'élever assez haut pour être insensible aux choses physiques. Descartes, dans son « poèle » de Hollande, cherchant et trouvant sa méthode, a bien eu son « extase. »

Que signifie la rayonnante auréole ou l'étoile brillante qui couronne, dans les œuvres de la peinture et de la statuaire, le front des saints ou des poètes ? Ce symbole d'une flamme intérieure dont le foyer, analogue sinon commun, échappe à nos regards, est sans prestige pour quiconque ne s'incline que devant la rigueur des formules scientifiques ; mais cette rigueur n'est pas à sa place dans l'analyse du fait le plus complexe et le plus insaisissable qui puisse être soumis au psychologue et au physiologiste. Si l'essai d'explication qui précède ne paraît pas satisfaisant, qu'on me permette du moins de le préférer à certaines interprétations purement médicales qu'on en a données[1]. S'il fallait choisir entre deux erreurs,

1 Par exemple l'hystérie : mais les phénomènes extatiques devinrent plus fréquents à mesure que sainte Thérèse avança en âge.— La catalepsie : les symptômes cataleptiques, convulsions, absence des facultés intellectuelles, sont en désaccord avec les caractères de ses extases, à savoir repos parfait et développement extraordinaire des facultés. — Quant au magnétisme, ses effets nécessitent, pour se produire, l'action d'une volonté étrangère, et sainte Thérèse était seule avec Dieu. D'ailleurs, est-on d'accord sur le magnétisme, même parmi ses défenseurs ?

je choisirais celle qui laisserait à l'âme spirituelle la plus grande part dans des phénomènes qui manifestent la plus pure et la plus sublime passion, la passion de l'infini, du divin. Les peintres espagnols se plaisent à représenter sainte Thérèse écrivant, tandis qu'une colombe, image de l'Esprit saint, vient d'en haut lui parler à l'oreille. Cette allégorie n'a-t-elle pas autant de sens que celle de la Muse dictant un poëme ?

CHAPITRE X

ÉCOLE DE SAINTE THÉRÈSE

S. Jean de la Croix.

I.

En présence d'une semblable personnalité et d'un mysticisme aussi peu scolastique, on hésite à employer cette expression, l'*Ecole de sainte Thérèse;* elle n'est cependant pas inexacte. Sainte Thérèse a fait école, et de son vivant; son action n'a pas été restreinte au cercle de ses compagnes : nombre d'hommes, entraînés dans la même orbite, l'ont aidée de leur parole, de leur exemple, de leur dévouement. Tels furent Antoine de Hérédia, prieur de Sainte-Anne, que le dégoût du relâchement des Carmes mitigés allait, à soixante ans, pousser chez les Chartreux, quand par sa réforme elle ouvrit une voie nou-

velle à sa piété ascétique et à son savoir ; Jean de Jésus Rocca, qu'elle choisit pour aller soutenir ses intérêts à Rome ; Jean de la Misère, d'abord ermite de saint Augustin, puis carme déchaussé, « fort vertueux et fort simple en ce qui regardait les choses de ce monde ; » Ambroise Marian de saint Benoît, intendant de la reine de Pologne Catherine d'Autriche, commandeur de Saint-Jean de Jérusalem, soldat à Saint-Quentin, docteur à Trente, ermite près de Pastrane, enfin carme-déchaux, consacrant sa vie à la contemplation et à la pénitence ; Julien, prêtre d'Avila, ami constant de Thérèse, « homme de grande oraison et animé de sentiments tous conformes aux siens[1]. » Il y en eut d'autres qui furent quelque chose de plus, des coadjuteurs non seulement par l'action, mais par la plume, des disciples enseignant et écrivant, Jean de la Croix, Jérôme Gracian, Jean de Jésus, Ribéra, pour ne citer que l'élite qui seule doit nous occuper. Inséparable de Thérèse par le caractère et le génie autant que par l'œuvre commune, plus jeune qu'elle de vingt-sept ans, son second dans la réforme du Carmel, son héritier, presque son fils dans la doctrine, Jean de la Croix tient le premier rang parmi eux ; il le mériterait d'ailleurs comme individualité distincte et bien tranchée, ainsi qu'il arrive aux disciples qui pourraient se passer de maîtres.

Il sortait d'une famille qui avait eu son heure de roman. Gonzalo de Yepes, né dans la ville de ce nom, destiné, paraît-il, à une brillante fortune, avait

1 *Obras*, t. II, p. 218, 223, 285, 300-302, 217. — Villeflore, *op. cit.*, liv. III, IV, V. — *Hist. cathol.*, p. 480. — *Acta Sanct.*, p. 226.

déçu les espérances ambitieuses des siens et renoncé aux heureuses chances que lui promettait l'avenir pour épouser, par amour, au bourg de Hontiveros, une jeune fille fort modeste et fort belle, mais non moins pauvre, Catherine Alvarez. Il avait gagné à cette mésalliance, avec le mépris et l'abandon de sa famille (car il fut réduit à travailler de ses mains dans l'obscur village de sa femme), le bonheur et la paix ; jamais il n'eut à regretter le sacrifice accompli. De ce mariage naquirent trois fils : l'un, Louis, ne vécut pas ; un autre, François, se fit une réputation de sainteté ; le troisième, Jean, fut notre mystique (1542). Il était encore petit enfant lorsque le père mourut : la mère, sans ressources, alla chercher à Médine-du-Champ, ville commerçante et peuplée, un travail plus facile à trouver ; il fallait élever ses enfants. Cœur tendre, caractère facile, intelligence ouverte, et le dernier-né, Jean dut être le préféré, au moins la consolation particulière et l'espoir de Catherine Alvarez, dans les amertumes et les charges d'un veuvage prématuré. Rêvant pour lui les bienfaits et sans doute aussi les honneurs de la science, elle intéresse à ses préoccupations maternelles un gentilhomme de Tolède, du même nom qu'elle (mais vraisemblablement pas de la même famille), Alonzo Alvarez, qui consacrait sa fortune et sa vie à l'œuvre hospitalière de secourir les pauvres et de soigner les malades. Il se prend d'affection pour Jean, le traite comme un fils, et celui-ci, tout en faisant ses « humanités, » le seconde dans l'accomplissement de sa mission volontaire, déversant en charité sur « les membres souffrants de Jésus-Christ » les trésors d'un cœur déjà

pénétré de l'amour divin. Il était marqué dès l'enfance du signe d'élection. A cinq ans, sa piété enfantine avait déjà voué un culte à la Vierge : il lui devait la vie ; un jour qu'en jouant il était tombé dans un puits, elle l'avait soutenu au-dessus de l'eau jusqu'à ce qu'on fût accouru pour l'en retirer ; à vingt ans, elle lui apparaît, et lui ordonne de se consacrer à la religion du Carmel. Sous le nom de Jean de Saint-Mathias, il prend l'habit au monastère de Sainte-Anne, à Médine (1563), d'où il est envoyé, pour recevoir une éducation plus complète, au collége de l'Ordre à Salamanque.

Les éclatants succès qu'il y remporta prouvent qu'il était au niveau du savoir de son temps, au moins dans les universités espagnoles. Spécialement versé dans la théologie, surtout dans l'Ecriture, la philosophie de l'Ecole ne lui est pas étrangère [1], mais il n'en tient nul compte et n'a rien de commun avec les platonisants tels que Malon, Grenade ou Léon. La Renaissance ne l'a pas touché davantage au point de vue des lettres : il n'a aucun souci de la beauté littéraire et, si elle eût été capable de l'émouvoir, il lui aurait reproché d'être un vêtement plus fait pour cacher que pour exprimer l'idéal. Pourtant il est poète ; comme Thérèse, il a laissé échapper en strophes ardentes le trop plein de son âme : homme et poète ne font qu'un, mais l'homme s'efface, le poète n'est presque plus qu'un souffle et la poésie un écho du

1 On en voit la preuve en plusieurs endroits de ses écrits. V. *Obras del beato Padre S. J. de la Cruz*, édit. Rivadeneyra, p. 6, 7, 10, 35, 91, 105, 118, 251, etc. — L'édition-princeps, Alcala, 1618, que j'ai eue entre les mains avec celle-ci, est incomplète.

monde intelligible. Jean de la Croix ne semble pas se douter qu'on puisse mettre son soin à étudier, à imiter les Grecs, les Latins, les Italiens, même les Hébreux, ni s'arrêter à la poésie pour la poésie elle-même : il parle en vers comme l'oiseau chante, comme le cœur prie. Capable de goûter la nature, sensible à la beauté de « certains sites, de certains paysages étendus ou variés, » surtout dans la solitude, il ne s'y complaît pas comme Louis de Léon ; dès que, par le chemin des sens, puisqu'enfin ce corps de terre est toujours là, il a puisé dans les impressions extérieures certaines dispositions qui lui rendent Dieu plus présent, il passe outre, rejette l'image et l'idée du visible et du créé, et, au lieu de se répandre en une religieuse effusion, se ramène en soi pour ne voir que l'invisible et l'incréé ; les beautés trop senties de la création « dissipent l'esprit » et font « perdre le recueillement intérieur. » Il est à la fois, s'il est permis d'emprunter aux mystiques la subtilité presque forcée de leur langage, le plus impersonnel et le plus subjectif des poètes, et grand écrivain sans être un littérateur.

Cette observation n'est pas inutile pour apprécier son caractère et marquer sa place au milieu de ses coreligionnaires. Ceux-ci, plus ou moins et malgré qu'ils en aient, sont des lettrés ; sainte Thérèse exceptée, ils ont subi l'influence de la rénovation littéraire, et leurs écrits portent leur date avec eux. Si quelques-uns s'en défendent, c'est par scrupule ou par humilité, et peut-être leur détachement leur a-t-il coûté quelque effort : il ne coûte rien à Jean de la Croix, parce que chez lui l'attache n'existe pas.

Les chefs-d'œuvre du génie de l'homme, quoi qu'ils aient de divin, ne divertissent ni son cœur ni son admiration, tournés uniquement vers un idéal qui non seulement fait pâlir, mais efface à ses yeux toute manifestation extérieure. Louis de Léon, Malon de Chaide se consacrent à un enseignement d'où la théologie ne bannit pas le culte des lettres ; Jean d'Avila, Louis de Grenade sont des sermonnaires de premier ordre; Jean de la Croix n'est ni professeur, ni prédicateur, ni même ce qu'on entend d'ordinaire par un écrivain théologique. En dépit de ses succès d'école, les triomphes mêmes du talent religieux et sanctifié par le but lui paraissent encore des triomphes profanes ; l'église séculière lui semble trop près du monde, le cloître mitigé du Carmel trop loin de l'idéal qu'il a conçu. Une chartreuse, plus dure, souriait davantage à sa vocation de plus en plus accusée, et il méditait d'y entrer avec son propre prieur (Antoine de Hérédia), quand il rencontra Thérèse de passage à Médine. Il avait alors vingt-cinq ans, Thérèse cinquante-deux : ce moine ascétique, au visage pâle, à l'aspect débile, au corps amaigri, plutôt un esprit qu'un corps, haute intelligence en même temps qu'âme ardente, en quête d'une règle plus étroite, d'une vie plus mortifiée, fit sur elle une grande impression. Elle en avait entendu parler : quand elle l'eut vu, elle sentit sa réforme accomplie tout entière. Il lui avait promis d'en être le premier religieux, à condition qu'elle « ne le ferait pas attendre longtemps : » on était en 1567 ; en 1568, le premier monastère d'hommes d'après la nouvelle observance était établi à Durvèle, pour lui et par lui.

Dès lors Jean de Saint-Mathias change de nom et devient Jean de la Croix, associé pour toujours à Thérèse de Jésus, portant le même faix, poursuivant le même but, entravé comme elle dans sa marche, plus persécuté matériellement, surtout par la jalouse rancune des mitigés. Elle avait failli être emprisonnée à Séville par le Saint-Office, il le fut par eux à Tolède. Jeté dans une cellule étroite et obscure, incapable de se mouvoir faute d'espace, de respirer faute d'air, de lire faute de lumière, maltraité par son geôlier, un frère-lai, insulté, outragé par tout le couvent, à peine nourri, couvert de vêtements sordides [1], véritable martyr de corps et d'esprit, autre image de Job, il en fut tiré au bout de neuf mois [2] par l'intervention de la Vierge, dit sa légende, par l'aide de sainte Thérèse, dit son histoire : elle s'était adressée personnellement à Philippe II.

Il aurait, selon quelques biographes, écrit durant cette captivité son Cantique entre l'âme et Jésus-Christ, le dernier ou l'avant-dernier de ses ouvrages. Cette hypothèse, que la description seule de sa prison rendrait invraisemblable, est démentie par un texte de ce traité même. Il y mentionne les œuvres de « la bienheureuse Thérèse de Jésus » déjà morte, avec l'espoir qu'elles seront « bientôt imprimées [3] : » sainte Thérèse mourut en 1582, et ses œuvres pa-

1 « Ne mutatâ quidem tunicâ. » (*Acta Sanct.*, t. cit., p. 289.)

2 Ce qui fournit à l'un de ses panégyristes l'occasion de le comparer à Jésus-Christ enfermé neuf mois dans le sein de la Vierge. (*Panégyrique du B. Jean de la Croix*, à la suite de la traduction de ses Œuvres, par le P. Jean Maillard, de la Compagnie de Jésus, 1 vol. in-4°, Paris, 1694, p. 582.)

3 *Cantico XIII*, p. 166.

rurent pour la première fois en 1588; c'est donc entre ces deux dates qu'il a composé ce Cantique, or sa captivité avait eu lieu en 1577. Il ne prenait la plume que retiré dans les *Déserts* du Carmel; il s'y réfugiait aussitôt qu'il en avait le loisir, et les seuls instants de repos d'une vie courte et tourmentée, c'est là qu'il les a connus. Mais ils n'étaient jamais de longue durée; de nouvelles vicissitudes l'en arrachaient sans cesse; les siens, Thérèse la première, qui avaient besoin de lui, le rejetaient dans l'action pour le bien de l'entreprise commune. Recteur du collége d'Alcala (1570), puis de celui de Baëza (1579), prieur de Grenade (1581), vicaire général en Andalousie (1585), plus tard premier définiteur de l'Ordre, plus tard encore vicaire de Ségovie, dans les intervalles, fondateur de monastères dans les deux Castilles, dans le royaume de Grenade, en Andalousie, quel temps lui restait-il pour le silence et l'ombre? Quelques mois avant sa mort, le chapitre général tenu à Madrid ne l'ayant pas réélu [1], il avait pu s'échapper au Désert de la Peñuela, à cinq heures environ d'Ubède : les menées de ses envieux, des intrigues de couvent, vinrent le chercher jusque dans cette gorge sauvage, presque inaccessible, parmi les rochers et les précipices de la Sierra-Morena. Il était à bout de forces, le corps, ce « corps assommant, » le quittait : il souffrit trois ou quatre mois à Ubède, et y mourut à 49 ans, le 14 décembre 1591. On voulut y garder ses restes, Ségovie où il avait exercé sa dernière charge les réclama, sans

1 V. *Cartas*, XIV, A la Madre Maria de Jesus, p. 471-72.

consentir à céder même devant une décision du pape ; on transigea en partageant ses reliques. C'étaient bien des reliques : le coadjuteur de sainte Thérèse fut béatifié en 1674 et canonisé au siècle suivant [1].

Ses ouvrages, tous en espagnol, sont moins nombreux que ceux de sainte Thérèse ; on a moins de renseignements sur la manière dont ils furent composés et sur leur date ; on voit seulement que des « personnes spirituelles » avaient dû le presser d'écrire sur ces hautes matières [2].

1 A consulter : *Acta Sanct.*, tome cité, p. 289, 439. — *Obras de la Santa Madre Teresa de Jesus*, loc. cit. et passim. — *Histoire des Ordres monastiques*, t. I, p, 349 et sq. — *Hist. cath.*, p. 588 et sq. — *La vie et vertus du B. Père Jean de la Croix*, par le P. Jacques de Jésus, Paris, 1608. — *Le Panégyrique*, par le P. Maillard. — Extraits du procès de canonisation.— *La vie de S. Jean de la Croix, premier carme déchaussé*, par le R. P. Dosithée de S.-Alexis, 2 vol. in-4°, Paris, 1727.—*Vida y juicio critico del V. Padre S. Juan de la Cruz*, en tête de ses Œuvres, édit. Rivadeneyra, etc.

2 En voici le titre :

I. La montée du Mont-Carmel, en trois livres;

II. La nuit obscure de l'âme, en deux livres;

III. Cantique spirituel entre l'âme et le Christ son époux;

IV. La vive flamme d'amour;

V. Instructions et avis pour la perfection de la vie religieuse;

VI. Sentences spirituelles;

VII. Lettres;

VIII. Poésies sacrées.

II.

Voilà l'homme ; voici la doctrine.

La perfection de la vie spirituelle est la possession de Dieu par l'union d'amour [1] ; cette union parfaite, accompagnée de la connaissance, est possible dès cette vie [2] : dès cette vie l'homme peut être un ange, plus qu'un ange, car il y a des âmes qui ont reçu ici-bas des illuminations plus parfaites que celles des anges [3]. Or, si l'âme prétend gravir la montagne mystique et « y faire de soi-même un autel où elle offre à Dieu un sacrifice d'amour pur, de louange et d'honneur, elle doit auparavant avoir accompli trois choses : il faut qu'elle ait banni les dieux étrangers, c'est-à-dire les passions et attaches du dehors ; qu'elle se soit purifiée du levain déposé par ses appétits, en leur résistant et faisant pénitence ; enfin qu'elle ait changé d'habits. Alors Dieu lui en fournira de nouveaux, moyennant les deux premières conditions, en lui donnant une manière nouvelle de le connaître en lui-même et non plus suivant l'habitude de l'entendement humain ; une nouvelle manière de l'aimer en

1 *Llama de amor viva*, canc. 2, vº 6, p. 227 : « ..... Vida espiritual perfecta, que es posesion de Dios por union de amor. »

2 *Subida del monte Carmelo*, Prólogo, p. 3 : « ..... Pasa el alma para llegar a la divina luz de la union perfecta de amor de Dios (cual se puede en esta vida)... »

3 *Sentencias*, 172ª, p. 258 : « ..... Porque almas hay en esta vida que recibieron mas perfecta iluminacion que los ángeles. »

lui-même, et non plus avec les vieux goûts et désirs humains de la volonté. En un mot, faisant cesser tout ce qui est du vieil homme et de l'état purement humain, il la revêtira d'un état surnaturel, en sorte que ses opérations d'humaines deviendront divines[1]. »

Ce but exige une appropriation spéciale des facultés, puisque la force de l'âme consiste en elles, que son sort dépend de la direction qu'elle leur imprime et de l'emploi qu'elle en fait. En ce qui regarde l'entendement, « il est fort convenable de ne pas vouloir entendre clairement les choses, afin de conserver plein et entier le mérite de croire, et d'arriver dans la nuit intellectuelle à la divine lumière de l'union. » Il est vrai qu'il s'agit spécialement dans ce passage des dangers de la crédulité en matière de révélations, mais la suite donne à la pensée un sens beaucoup plus étendu : « S'il est vrai qu'il convient de n'accueillir pas curieusement les nouvelles révélations qui arrivent touchant les propositions de la foi, combien sera-t-il plus nécessaire de repousser celles qui sont de choses différentes, et de ne leur donner nulle créance ! » La conséquence, c'est qu'il faut annuler l'entendement, le « purger, » le « dénuder » de tout ce qu'il renferme ; il n'a point à agir : humble, résigné, « désapproprié, » qu'il tende à « l'abstraction totale et à la contemplation passive[2]. »

1 *Subida*, lib. I, c. 5, p. 9.

2 *Subida*, lib. II, c. 27, p. 59 ; c. 32, p. 64 ; lib. I, c. 13. — Cf. Denys Aréop., *Des noms divins*, I, 4 ; *Théol. myst.*, I, 1, 2 : « Si l'on

C'est lui qui remplit le magasin de la mémoire; s'il doit se « vider » de toute notion, celle-ci doit se vider de tout souvenir, car la possession est contraire à l'espérance en matière de spiritualité : « à l'égard de Dieu, plus l'âme espère, plus elle obtient, et plus elle se dépossède, plus elle espère. » L'imagination qui touche de si près à la mémoire et dans laquelle l'intelligence prend et laisse indifféremment les espèces sensibles, est également à proscrire, car Dieu n'a ni forme ni figure. Les images corporelles n'ont pas plus de proportion avec lui que les objets matériels des cinq sens; or, l'imagination ne travaille que sur les données de ceux-ci, tout au plus forme-t-elle des représentations semblables à celles qu'elle a perçues par leur entremise et qui ne sont pas plus nobles que ces perceptions elles-mêmes ni que leurs objets. Elle a beau se figurer des palais de diamant ou des montagnes d'or, parce qu'elle a reçu des sens l'image de l'or et celle du diamant ; l'art avec lequel elle les dispose ne les rend pas substantiellement supérieurs à un diamant ni à un grain d'or. Qu'elle combine donc suivant son caprice les matériaux empruntés aux créatures, il n'en sortira jamais un Dieu, et quiconque se représentera Dieu sous une apparence sensible est assuré de ne le jamais connaître [1].

veut s'élever dans le monde intelligible jusqu'à la source de toute réalité, il faut faire cesser toute opération de l'entendement, se réfugier dans l'ignorance et se plonger dans les ténèbres mystiques. »

1 *Id.*, lib. III, c. 2, 3, 4, p. 67 et sq.; c. 6, p. 70; c. 14, p. 74; lib. II, c. 12, p. 32; 16, p. 38; *Llama de amor*, canc. III, § 11, p. 236. — Cf. Ric. a S. Victore, *De contempl.*, III. Alb. Mag., *De adhærendo*

Cette proscription des images dans l'esprit ne s'étend-elle pas, par une induction nécessaire, jusqu'aux images matérielles qui décorent les églises, les chapelles, les oratoires, et même jusqu'à la partie purement extérieure du culte? A Dieu ne plaise! Rien de plus condamnable que la doctrine des iconoclastes et des réformés : l'emploi de ces signes visibles est d'une grande force pour rappeler à notre esprit l'idée de Dieu et des saints. Seulement c'est aussi « une abondante source d'erreurs » pour ceux qui ne savent pas en user comme il convient, et qui n'établissent aucune différence entre la représentation et l'objet représenté : ils sont un moyen pour aller à Dieu, mais ne doivent pas nous retenir au passage et nous empêcher « d'aller au vif. » Si l'on donne trop aux choses extérieures, « ce peut être une occasion aux esprits faibles de se contenter du vain plaisir qu'ils y trouvent, » et même d'offenser les saints et Dieu par la perversion de l'hommage qu'ils croient leur rendre. La preuve en est dans « l'abominable coutume » des gens du monde, qui non contents de sacrifier à la mode des habits, affublent aujourd'hui les saintes images des ajustements dont ils se parent eux-mêmes, croyant autoriser leur vanité et leur immodestie par une piété apparente, et « odieuse » à

Deo, c. 4. Ruysbrœck, *De la perfection des enfants de Dieu* : « La première condition qui fait l'homme intérieur est un cœur vide d'images. » — Denys Aréop., *Noms div.*, I, 1 : « Ce qui est intelligible ne peut être saisi et vu au moyen des choses sensibles, ni ce qui est simple et immatériel au moyen des objets matériels et composés, ni enfin ce qui n'a ni figure ni forme par les choses revêtues de figures et de formes corporelles. »

ceux qui en sont l'objet. « Telle est notre vaine convoitise qu'elle s'introduit partout, ronge tout, comme l'artuson, n'épargne rien, ni le bon ni le mauvais. D'où vient que tu préfères un rosaire de telle façon à un rosaire d'une autre sorte, sinon que ton goût est dans cet objet seul ; telle image à telle autre, sinon que tu te préoccupes de son prix ou de son mérite, au lieu de te demander si elle t'attire davantage à l'amour divin? Certes, si tu mettais tout ton désir et tous tes goûts à plaire à Dieu, tu n'aurais nul souci de tout le reste. C'est grand'pitié de voir des personnes spirituelles pousser si loin à propos de ces bagatelles une curiosité et une recherche que les trocs et les changements ne satisfont jamais, et perdre ainsi pour le visible et le temporel la dévotion de l'esprit. » On en peut dire autant de ceux qui entreprennent des pélerinages « en compagnie, » et « par divertissement plutôt que par dévotion, » qui vont aux solennités religieuses « pour voir et pour être vus, » ou pour trouver occasion de « faire de grands repas avec leurs amis ou de prendre d'autres divertissements ; » qui « intercalent dans ces fêtes des détails ridicules, contraires à la vraie dévotion, propres à faire rire le peuple et à le distraire, ou y déploient des magnificences qui charment les yeux et ne touchent pas le cœur. » C'est « se faire fête à soi-même plutôt qu'à Dieu, » et Dieu « ne prend pas pour son compte les fêtes qu'on se donne à soi et aux autres. » La religion ainsi entendue est une idolâtrie [1]. L'exté-

1 *Id.*, lib. III, c. 34, p. 92 : « ... Y la devocion del corazon es muy poca, y tanto asimiento tienen á esto como Micas en sus ídolos... »

rieur et le visible ne sont que pour nous élever à l'invisible et à l'idéal : la première impression faite, hâtez-vous d'en effacer les vestiges, et demeurez en Dieu sans retour sur les créatures, ni par images, ni par souvenirs. ni par affections.

La volonté en effet doit être également détachée des désirs terrestres. Joies, espérances, douleurs, craintes, passez l'éponge sur ces misères de l'humanité : « Les créatures sont des miettes tombées de la table de Dieu, aussi celui-là est-il justement appelé chien qui tourne autour pour s'en repaître, et il erre toujours affamé, car les miettes excitent l'appétit au lieu de le rassasier. » Se détacher du monde, c'est aimer et oublier également tout le monde, ne chercher de joie en rien, ne se plaire qu'à la souffrance dans l'action et dans l'amour. La valeur de l'amour ne consiste pas dans les jouissances qu'il procure, mais dans le dénuement de la volonté, se pliant à tout : il en est qui appellent Dieu le bien-aimé, l'Epoux, mais ils ne l'aiment pas véritablement tant que leur cœur n'est pas tout en lui, que leur volonté n'est pas devenue une seule volonté avec la sienne. En un mot, il faut remplacer la volonté par la charité, comme la mémoire par l'espérance, l'entendement par la foi : plus de facultés de l'âme, mais des vertus théologales. Ainsi les préliminaires sont accomplis : l'âme est devenue capable de « goûter tout, » n'ayant de « goût pour rien, » de « savoir tout, » ne désirant « rien savoir, » de « posséder tout, » ne souhaitant « rien posséder, » « d'être tout, » ayant la volonté de « n'être rien. » Préparée à l'union par la voie purgative, elle entre dans la voie illuminative,

passant du degré des commençants au degré des contemplatifs[1]. Mais c'est alors que les épreuves les plus cruelles l'attendent, comme pour l'éloigner du but où elle aspire et lui faire payer son bonheur au prix de souffrances terribles.

Le souffle de Dieu a balayé toutes ses imperfections et lui a donné la lumière. Cette lumière, qui l'éclaire et la purifie est une « nuit obscure, » *noche escura*, parce que la sagesse divine est tellement éclatante qu'elle l'éblouit, comme le soleil éblouit le hibou : plus les choses divines sont manifestes, plus elles sont naturellement cachées à l'homme[2]. De plus, en l'inondant de ses rayons elle fait mieux ressortir sa misère et son impureté ; enfin deux contraires ne pouvant subsister dans un même sujet, l'âme imparfaite et bornée supporte avec angoisse cet envahissement de Dieu qui s'annonce. Champ de bataille où luttent les deux natures, la nature humaine et la nature divine, que devient cette pauvre âme aux prises avec Dieu, qui brise ce qu'elle a d'humain, s'empare d'elle, et la laisse éperdue, haletante, plongée dans les ténèbres et dans une sorte de mort ? La langue n'a pas d'expressions assez fortes pour peindre ses tortures. « Elle se sent consumer et fondre à la vue de ses maux par une cruelle mort d'esprit, comme si, dévorée par une bête, elle se sentait digérer dans ses entrailles ténébreuses ; elle souffre les mêmes tour-

1 *Id.*, lib. I, c. 13, p. 18; lib. II, c. 34-38 ; c. 29; lib. III, c. 15, 16, p. 37 et sq. ; c. 26, 32, 33, 36; *Sentencias*, p. 249-251 ; *Instruccion y cautelas*, p. 245, 246; *Noche escura*, lib. I, c. 1, p. 102; c. 8, p. 108; c. 12, 13, 14.

2 Cf. Arist., *Met.*, II, 1.

ments que Jonas dans le ventre de la baleine, elle est comme lui dans un tombeau obscur et vivant qu'elle doit traverser pour la résurrection spirituelle qui l'attend... Aussi faut-il avoir pitié d'une âme que Dieu plonge en cette horrible et épouvantable nuit. Car quoique ce soit un grand bonheur pour elle à cause des biens signalés qui lui en proviendront, lorsqu'il produira en elle ces merveilles dont parle Job, tirant des ténèbres les biens profonds et mettant au jour les ombres de la mort, néanmoins la peine extrême qu'elle souffre, l'incertitude où elle est, la crainte que son mal ne prenne jamais fin, les angoisses de l'esprit, le trouble du cœur, méritent qu'on ait compassion d'elle et qu'on la plaigne. » Ni expérience, ni conseils, ni directeurs, si spirituels qu'ils soient, rien ne peut la soulager, hormis Dieu, et il semble l'abandonner. Incapable des choses de la terre, puisqu'elle a éteint son cœur, sa volonté et sa pensée, incapable encore des choses divines, puisqu'elle attend son Dieu, elle se débat dans un vide effrayant. Ses facultés en effet sont devenues « des cavernes immenses et vides ; » quelle pâture lui jeter pour les remplir? « Il ne lui faut pas moins que l'infini ! » *no se llenan menos que con lo infinito*[1]. L'infini ! voilà le seul aliment qui calmera « sa faim et sa soif ; » qu'elle le possède, et elle va « vivre comme hors d'elle-même, » respirer un sentiment tout divin, « qui lui semblera étranger » et la placera dans un état « qui appar-

1 Cf. Porphyre, *Traité de l'abstinence*, liv. III, ch. 27. Hors de l'amour de Dieu, dit-il, tout est néant pour l'homme ; c'est là la seule nourriture. Ceux qui croient remplir autrement le vide de leur cœur, ressemblent aux Danaïdes.

tient plus à la vie future qu'à la vie terrestre : » Dieu y pourvoit, car « se défaire de sa nature est au dessus des forces de l'homme[1]. »

Aveu précieux à recueillir, encore qu'involontaire! malgré lui, le mysticisme confesse ce qu'il a d'exagéré et d'impossible. Qu'est-ce en dernière analyse que cette nuit obscure si péniblement expliquée, sinon l'anéantissement dans l'âme de toutes les manières d'être antérieures que l'entendement, la mémoire et la volonté ont léguées à la conscience? Que signifient ces allégories bizarres? Qu'est-ce que cette purification, ce vide de la demeure où Dieu va pénétrer, sinon la mort de la conscience tombée dans l'oubli d'elle-même? Une telle violence faite à la nature ne peut avoir lieu sans douleur et sans révolte. Malgré lui le mystique se souvient de l'homme, il sent que les rares instants où il essaie de franchir les bornes du monde humain pour entrer dans la région de l'inaccessible sont des crises où l'homme tout entier proteste contre une partie de lui-même, affirmant à son insu le néant de ses ambitions sublimes et insensées. Surprenez-le dans un de ces moments, il vous dira, avec un accent qui rappelle le *roseau pensant plus noble que ce qui le tue*, que « une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers. » Peu importe qu'il ajoute : « et par ce motif, Dieu seul en est digne, et ainsi toute pensée qui ne va pas à lui est un vol que nous lui faisons[2] : » quel hommage

1 *Noche*, lib. II, c. 5, p. 118, c. 7, p. 121; c. 9, p. 124; lib. I, c. 1, 8, 12, 13, 14; *Llama de amor viva*, canc. II; canc. III, p. 231; *Subida*, lib. III, c. 1, p. 67.

2 *Sentencias*, 200ª, p. 254.

rendu à la raison par un homme qui ne croit qu'à l'extase ! Mais ce n'est là qu'une note égarée : elle frappe notre oreille, non celle du mystique ; si elle détone dans le concert, elle s'y perd aussi, et comme finalement elle se fond dans l'harmonie supérieure de l'ensemble, ainsi les contradictions de détail se résolvent dans l'unité profonde des voies divines. Y a-t-il même contradiction entre ces souffrances et le bien ineffable que promet l'extase ? En apparence peut-être, non en réalité. « Le feu communiqué au bois[1] commence par le dessécher, et, chassant l'humidité au dehors, lui fait rejeter l'eau ou la séve qu'il renferme. Ce faisant, il l'enlaidit, le rend noir et sombre, mais peu à peu il le débarrasse de tout ce qui mettrait obstacle à son action, l'échauffe, l'enflamme, le transforme en soi et le rend aussi beau que lui-même. Le bois n'agit plus par son action propre, il reçoit l'action du feu dont il partage les propriétés : sec il dessèche, chaud il échauffe, brillant il éclaire. » De même l'amour divin, avant de s'unir à l'âme, la purifie et la rend pour un instant plus laide qu'elle n'était, car aux rayons de sa flamme les impuretés qui la souillent deviennent plus visibles avant de disparaître.

Une fois disparues, la place est libre et Dieu vient l'occuper. Il demeure en toutes les âmes assuré-

1 *Noche*, lib. II, c. 10, p. 125.— Cette comparaison est-elle empruntée à Hugues de S.-Victor, ou est-ce une similitude fortuite ? Jean de la Croix écrivait d'inspiration, mais il avait beaucoup lu ; il est vraisemblable que cette réminiscence s'est présentée à lui et qu'il l'a acceptée sans savoir d'où elle lui venait. — Cf. Hug. a S.-Vict., *In Ecclesiast.* : « Velut ignis in ligno viridi, etc. »

ment, sans quoi aucune ne subsisterait, mais pas de la même manière : chez les unes, il est comme un étranger dans une maison étrangère, chez les autres il est chez lui. A celles-ci sont réservées les délices de l'union dans « le fond de leur substance, » dans leur « centre le plus profond, » *fundo de la sustancia del alma, centro mas profundo*. Non pas que l'âme, en tant qu'esprit, ait ni haut ni bas, ni rien de plus ou moins profond, puisqu'elle n'a pas de parties comme les corps : ce qu'on appelle son fond, son centre, c'est là où son être et sa vertu peuvent atteindre, c'est-à-dire Dieu, *el centro del alma Dios es*. Arrivée à Dieu, elle est arrivée à son centre le plus profond, et cela a lieu quand elle l'aime, l'entend et en jouit de telle sorte qu'elle ne puisse ni en jouir, ni l'aimer, ni l'entendre davantage ici-bas. Il l'instruit alors secrètement sans parole, sans l'aide d'aucun sens, par des moyens qu'elle ignore. Ce n'est pas l'entendement actif qui est en jeu, lui qui n'a pour objet que des formes, des notions imaginaires, des apparences, mais l'entendement passif recevant d'une manière tout impersonnelle une connaissance où il n'intervient qu'en la recevant. Dieu écarte les voiles sans les supprimer tout à fait : celui de la foi demeure toujours et il se laisse voir au travers[1]. La partie sensitive de l'âme, rendue conforme à l'esprit, non seulement n'est pas un obstacle au bonheur de celui-ci, mais encore y participe. L'âme tout en-

1 *Llama*, canc. IV, p. 219, 242, 248. *Cantico espiritual*, canc. XIX, p. 178. — Cf. Denys Aréop., *Noms divins*, VII, 3 : « La parfaite connaissance de Dieu résulte d'une sublime ignorance et s'accomplit en vertu d'une incompréhensible union. »

tière goûte les choses de Dieu, qui lui communique la force, l'amour, la sagesse, la beauté, la grâce et la bonté. « Comme Dieu est tout cela, l'âme goûte tout cela, » elle « vit la vie de Dieu, » ses facultés sont transformées en attributs divins, *se vuelven como divinas*. L'entendement a remplacé sa courte vue par la lumière de Dieu ; la volonté, ses froides affections par la vie de l'amour ; la mémoire, les figures et les formes des choses créées par la compréhension de l'éternité ; l'appétit sensitif, la soif des créatures par la soif du divin. Il y a contact des substances, *toque* : « La substance de Dieu touche à la substance de l'âme. » L'âme est devenue une seule chose avec Dieu, elle « est Dieu par participation, étant unie avec lui et absorbée en lui ; » toutefois « sa substance ne se peut changer en la substance divine. »

Comblée de tant de bienfaits, elle rend à Dieu ce qu'il lui a donné : flambeau, lumière, amour, elle fait rejaillir par une incessante réflexion toutes ces richesses spirituelles sur le bien-aimé, comme le cristal pénétré des rayons du soleil les réfléchit et les lui renvoie ; mais elle le fait librement et du consentement de sa volonté. L'entendement et la volonté lui rendent la connaissance et les joies qu'ils en ont reçues : « Il semble qu'étant ainsi transformée en Dieu, elle fasse en lui ce qu'il fait en elle, parce que sa volonté n'est plus qu'une volonté avec la sienne. On peut dire en quelque façon qu'elle donne Dieu à Dieu, non pas en réalité, puisqu'il est essentiellement à soi-même, mais elle lui donne tout ce qu'elle en reçoit, or il se donne lui-même à elle. Et c'est là le don mystique et amoureux qu'elle

lui fait, le prix dont elle paie tout ce qu'elle lui doit, la source de toutes ses délices [1]. »

Plus que jamais, la parole fait ici défaut au mysticisme; il accumule les comparaisons, les métaphores, il emprunte au Cantique des cantiques les hardies peintures qui rendent l'allégorie tout orientale du mariage spirituel. Dieu sommeille sur le sein de l'Epouse : de peur de troubler son repos, elle n'ose faire aucun mouvement, elle se retire de toute chose, elle vit dans une immense paix. Endormi dans cet embrassement de l'âme, *dulce abrazo*, l'amant parfois s'agite, se réveille, c'est-à-dire qu'il cause en elle des mouvements plus vifs où « elle sent respirer son Dieu, » *siente el alma la respiracion de Dios*. Car Dieu est le principe du mouvement, mais le principe immobile; c'est donc elle qui réellement est mue par lui et qui, le voyant toujours en soi en même temps qu'elle reçoit de lui le mouvement, connaît quelque chose de ce qu'il est en lui-même et dans les créatures, surprend, pour ainsi dire, à l'œuvre cette vie divine, cette essence et cette harmonie universelle des êtres que tous il contient en soi virtuellement et éminemment, et qu'il fait passer du néant à l'existence. Ces mouvements divins ont encore un autre résultat : « Ils sont des attaques que Dieu fait à l'âme pour l'engager à se hâter vers la gloire parfaite et la jouissance définitive de lui-même. » Mais quoi! serait-elle donc libre de ne pas respecter « la toile légère et déliée » qui la sépare de

1 *Cantico*, canc. XVIII, p. 177. *Llama*, canc. III, p. 240; canc. II, p. 225, 227.

l'éternité? Non, cette toile est la vie, la vie qu'il faut subir, et comme l'extase prolongée serait mortelle, Dieu l'abrége et arrête l'âme dans son vol: *Vuélvete, paloma* [1].

Mais que devient la nature humaine dans cet état surhumain? Si l'homme ne se sert plus de ses facultés, il va descendre au rang de la brute et détruire l'œuvre du Créateur; que dis-je? le Créateur va la détruire lui-même. Au contraire, il l'achève, puisqu'il la divinise. Voies mystérieuses que l'on ne condamne que faute de les entendre! Dieu entre dans les âmes comme le soleil dans les maisons; leur rôle est de lui ouvrir la porte, autrement dit, de se dépouiller de ce qui pourrait l'arrêter, et de consentir à sa venue. Cela fait, lui seul doit agir. Ne dites pas qu'elles ne pourront s'avancer, si l'entendement est inactif; Dieu est incompréhensible et excède l'entendement; n'entendez pas, croyez, *creyendo, y no viendo*. Ne dites pas non plus que si l'intelligence ne conçoit pas distinctement, elle ne présentera qu'un objet obscur à la volonté, et que celle-ci n'aimera pas faute d'un objet. Cela est vrai dans l'ordre rationnel, tant que nous ne sortons pas des actes ordinaires de nos facultés, mais ici nous dépassons ces étroites limites. Eloigner les âmes de cette voie sous d'aussi vains prétextes, c'est leur porter préjudice: malheur à ceux qui sèment les obstacles d'une direction malavisée sous les pas des fidèles qui seraient désireux d'y marcher! Pour n'être pas sortis des

1 *Llama*, canc. IV, p. 242, 244; canc. III, p. 230; canc. I, p. 221. — *Cantico*, IX, p. 158; XIII, p. 166.

bornes de l'oraison commune, ces maîtres inhabiles n'ont pas le secret de la contemplation d'autrui; préjudiciable au prochain, leur ignorance est injurieuse à Dieu, car ils osent mettre la main à son ouvrage. Ils ne savent ce que c'est qu'esprit, et ils veulent ramener de force les amants de Dieu à des œuvres stériles; ils y consument toute la nuit et ne produisent rien. Ils interdisent à l'âme le repos et le silence, l'oubli volontaire, la sainte oisiveté, *santa ociosidad y olvido*; mais si elle agit, que restera-t-il à faire à Dieu? Qu'elle se taise, et que Dieu parle [1]!

III.

Que cette doctrine ait été longtemps tenue secrète, longtemps examinée avant de sortir des mains de l'autorité ecclésiastique, qu'elle ait soulevé autant de crainte chez les uns que d'admiration chez les autres, il n'en pouvait guère être autrement. L'auteur ne fut béatifié qu'en 1674, ses livres ne furent autorisés que vingt-sept ans après sa mort. Même revêtus de la licence des Inquisiteurs, on y releva des rapports, au moins apparents, avec plusieurs hérésies, comme celles des Béghards, des Iconoclastes, et de diffé-

1 *Subida*, lib. III, c. 1, p. 66. *Llama*, canc. I, p. 219, 233, 235; canc. III, p. 237.— Notons encore une sortie très vive contre les directeurs trop lents à accepter les vocations religieuses, ou même opposés, par des motifs purement humains et le plus souvent personnels. Ils sont comme des pierres et des barres de fer à la porte du ciel, empêchant les autres d'entrer, mais ils seront maudits.

rentes sectes d'Illuminés. Une *Introduction et avis général*, par le P. Jérôme de Saint Joseph; des *Eclaircissements*, par le P. Nicolas de Jésus-Marie, lecteur en théologie à Salamanque; des *Notes et Remarques en trois discours* « pour donner une plus grande intelligence de ses phrases mystiques et de sa doctrine spirituelle, » par le P. Jacques de Jésus, prieur des Carmes de Tolède; une autre apologie par Basile Ponce de Léon, neveu de Louis de Léon, attestent surabondamment, par le zèle de la défense, la gravité de l'attaque.

Un fait à noter dans toute cette controverse, c'est que les défenseurs de Jean de la Croix mettent en avant le nom vénéré de sainte Thérèse, dont la doctrine avait acquis l'autorité de la chose jugée. La filiation est légitime, « le docteur extatique » procède de sainte Thérèse, mais comme Porphyre procède de Plotin ou Malebranche de Descartes. En vérité, il procède de lui-même, et parmi ses contemporains, tous si libres d'antécédents et d'attaches d'école, il est de beaucoup le plus libre. On l'a comparé, même dans son procès de canonisation, à l'Aréopagite que certainement il connaissait, avec lequel il n'est pas sans quelques points de contact (j'en ai signalé quelques-uns), mais dont il n'avait nul besoin et qui ne lui a été d'aucun secours. Il est trop peu philosophe par choix pour s'inspirer d'un auteur qui est plus alexandrin que catholique. Ils sont tous les deux malaisés à comprendre, mais pas de même sorte ni pour les mêmes raisons. Bien que l'excès même de son mysticisme porte quelquefois Jean de la Croix jusqu'aux confins de la métaphysique, il

reste plus simple que le Pseudo-Denys, et s'il est aussi obscur, c'est plutôt d'une obscurité psychologique et de sentiment. Un sentiment très intime, voilà le sceau qu'il met à ses œuvres, signe particulier de ce mysticisme exalté qui est l'indépendance d'une âme religieuse. Sainte Thérèse ne s'y trompait pas; avec sa justesse habituelle de coup d'œil, elle avait discerné le caractère propre de cette puissante individualité que tant de liens d'ailleurs rattachaient à la sienne : il est trop raffiné, il spiritualise à l'excès, dit-elle dans une lettre que j'ai déjà citée.

Il ne reproduit donc pas plus sainte Thérèse que l'Aréopagite, il la continue et en la continuant il la dépasse : il n'écrit pas pour les commençants, mais pour les parfaits. Il n'est cependant pas dégagé entièrement de son influence salutaire; nul doute que, dans les épanchements de ces deux âmes, la profonde sagesse de l'une n'ait ralenti l'essor parfois trop large de l'autre, et qu'il ne faille attribuer à Thérèse les correctifs que Jean de la Croix impose à ses hardiesses. Ainsi il accorde que dans la consommation de l'union, Dieu ne se révèle que derrière le voile de la foi (lequel tombe pour le quiétiste); que l'aspiration au pur intelligible ne doit pas empêcher de s'arrêter à la vue de l'humanité de Jésus-Christ[1]; que l'âme, même réduite à un rôle passif, agit encore en se donnant librement. Mais s'il est capable, comme elle, d'analyse psychologique et morale, tel n'est pas son but; s'il parle de la connaissance de

1 *Subida*, lib. III, p. 67; lib. II, p. 25, 64. — Cf. sainte Thérèse et Louis de Léon, *supra*.

soi-même, c'est en passant, comme d'un principe accordé [1] ; il ne s'arrête ni au détail ni à l'explication des extases et des ravissements [2], il s'adresse à des âmes qui en ont l'expérience ; il n'étudie pas les facultés en psychologue, ni les passions en moraliste : les parfaits n'ont rien à apprendre qu'à éteindre celles-ci et à supprimer celles-là. Son dédain de l'intelligence, son mépris de la réalité terrestre est sans frein. Sainte Thérèse introduit le chrétien pas à pas dans le monde spirituel, lui en indique les avenues, les détours, les replis, les lui fait parcourir successivement et par le menu ; Jean de la Croix, qui l'y trouve déjà, le plonge tout entier et d'un coup jusqu'en ses profondeurs, sans ménagement comme sans transition. Il est encore plus rigide sur l'observation de la règle qu'il dicte à l'âme. L'arrachant violemment aux conditions normales de la vie, il ne la couche pas sur des fleurs, comme l'Epouse du Cantique, il la traîne sur les épines de la voie étroite, *angosto es este camino que guia á la vida.* Il a une manière à lui d'expliquer le mal et de justifier la Providence : si tu souffres, ne t'en prends pas à Dieu, mais à ta lâcheté, car le parfait jouit des maux que l'imparfait déplore. Ennemi décidé de toutes les superstitions qui flattent les vaines curiosités, mais qui corrompent la pureté du dogme, réagissant contre les tendances de la dévotion espagnole, très prudent sur l'article des révélations, peu crédule aux visions et communications de même nature, peu favorable à

1 *Cantico*, IV, p. 153.
2 *Id.*, XIII, p. 166.

l'excessive fréquence de la communion qu'il appelle, avec beaucoup d'autres douceurs sensibles, « une gourmandise spirituelle, » *golosina*, *gula espiritual*, il est aussi dur aux âmes mystiques qu'indigné contre celles qui ne goûtent pas la mysticité [1].

Aussi représente-t-il le point extrême du mysticisme en Espagne : il est le plus logique des mystiques espagnols parce qu'il est, quoi? le plus passionné; le plus audacieux parce qu'il est le plus détaché ; le moins philosophe parce qu'il se tient le moins près de l'homme, et pourtant (au risque de dire une inconséquence apparente) le plus près des audaces de la métaphysique moderne par l'excès même de son mépris pour la réalité humaine et pour tout ce qui n'est pas l'idéal. Les extrêmes se touchent. Si Louis de Léon, sainte Thérèse côtoient le panthéisme sans le vouloir, peut-être sans le savoir, Jean de la Croix, en parlant de Dieu, semble annoncer tel système de nos jours qui, à force de retrancher de la conception de Dieu tout élément humain et dans sa terreur de lui attribuer quelque chose de fini, le retranche du réel en le posant comme idéal : « Nulle réalité ne peut être Dieu. » Jean de la Croix ne va pas sans doute jusqu'à dénier l'existence à celui qui est l'Etre, mais s'il a raison de proscrire toute idée sensible à son sujet, il exige beaucoup de l'intelligence de l'homme : celle-ci ne le conçoit guère sans quelque secours de l'anthropomorphisme qui est, en un sens, une nécessité de notre constitution intellectuelle ; et en pressant l'in-

1 *Subida*, lib. II, p. 25, 43 et sq. *Sentencias*, p. 251. *Noche*, lib. 1, p. 106.

duction de Jean de la Croix, on finirait aussi par ne plus voir en Dieu qu'une idée. Et ainsi le plus fervent catholique se trouve presque d'accord avec le moins catholique des systèmes de philosophie; heureusement pour lui, Hegel n'existait pas encore et la rencontre ne pouvait pas le troubler. Rien d'ailleurs n'aurait altéré la sérénité de sa conscience; nul mystique n'a été plus sûr de soi, parce que nul n'est demeuré plus près de Dieu, et plus constamment. Sur la fin de sa vie, sainte Thérèse était entrée en possession d'une sécurité parfaite, mais elle l'avait achetée par des années d'incertitudes et de souffrances intérieures; il ne paraît pas que Jean de la Croix ait traversé une crise analogue, rien dans ses écrits n'autorise à le croire. Ses derniers mots, au moment de mourir, révèlent l'absolue conviction de l'œuvre accomplie sans ombre de doute, et résument toute sa vie dans la plus complète humilité par rapport à sa personne, dans la plus complète assurance par rapport à sa foi et aux grâces reçues d'en haut: « J'ignore si j'ai bien mérité du Seigneur, mais je mets la main sur mon cœur et mon cœur est tranquille, j'interroge ma conscience et ma conscience est muette; j'ai commis bien des fautes, mais involontairement. » Sûr de lui et de son Dieu, il l'est également de son Eglise : la Réforme, qui préoccupe si peu les mystiques espagnols, ne le préoccupe pas du tout. Il est si totalement dominé par l'idée qui vit en lui qu'il ne s'en distingue pas, si l'on peut ainsi parler; il est, en dépit de tout ce que le mysticisme a de subjectif, le plus impersonnel des mystiques. Je ne sais si l'on citerait un autre exemple, sans en ex-

cepter Plotin, d'un effort aussi prodigieux pour échapper au monde et aller à Dieu directement, sans tomber dans l'immoralité, l'idiotisme ou la folie, effort plus prodigieux encore quand il n'a pour point d'appui que l'intuition de la foi, sans aucun secours de la philosophie.

CHAPITRE XI

ÉCOLE DE SAINTE THÉRÈSE

Gérôme Gracian de la Mère de Dieu,
Jean de Jésus-Marie.

I.

A côté de Jean de la Croix, mais dans une voie différente, le disciple le plus immédiat de sainte Thérèse est Gérôme Gracian de la Mère de Dieu. Fils d'un secrétaire anobli de Charles-Quint et de Philippe II, élevé chez les Jésuites de Madrid, puis à l'université d'Alcala, il était devenu à la même université docteur en théologie. Esprit aimable, plein de douceur et d'onction, après avoir hésité quelque temps entre l'Ordre réformé des Carmes, dont l'austérité l'effrayait, et l'Ordre récent des Jésuites, il se décida pour le premier (en 1572), et se donna tout entier à l'esprit du Carmel. Sainte Thérèse qui l'em-

ployа dans la fondation de plusieurs monastères, l'appelait son Elisée ; elle le défendit contre les calomnies de ses ennemis en s'adressant à Philippe II lui-même, lorsque, nommé en 1577 visiteur apostolique, il se trouva engagé dans la querelle des mitigés et des réformés. Elle l'avait vu pour la première fois deux ans auparavant ; elle aimait à communiquer avec lui, et de son côté il lui révélait son état intérieur qu'elle seule comprenait. « C'était, dit-elle, un homme fort savant, fort intelligent et fort modeste. » Elle avait lu « avec une grande dévotion » un traité mystique qu'il avait composé dans les premiers temps de sa profession[1]. Ce traité fut suivi de plusieurs autres, destinés aux commençants, et qui relèvent directement de la doctrine de sainte Thérèse. Il les place sous sa protection, lui paie un tribut d'éloges,

1 *Obras*, p. 340, 344-45. — Cf. Villeflore, p. 129, 235, 262. *Histoire cath.*, p. 480. *Table universelle*, t. II, col. 1552. *Acta Sanct.*, p. 224-25. *Bibl. eccl.*, p. 176. — Il mourut à Bruxelles en 1614. Ses ouvrages, en langue espagnole, sont très nombreux; Nicolas Antonio en énumère plus de soixante, parmi lesquels nous citerons les principaux :

I. *Pensées sur l'amour divin*, à propos des cantiques, à l'imitation de sainte Thérèse;

II. *Harmonie mystique, de l'antiquité et de la succession de l'Ordre du Carmel*, en octaves avec commentaires;

III. *De l'oraison mentale* ;

IV. *L'art de bien mourir;*

V. *Dialogues* sur l'heureuse mort, les ouvrages et autres particularités de la bienheureuse Mère Thérèse de Jésus;

VI. *Le chemin du ciel*, ou *Théologie mystique de S. Bonaventure*, Madrid, 1601 ;

VII. *L'éclaircissement du véritable esprit*, Madrid, 1604, Bruxelles, 1608 ;

VIII. *La vie de l'âme*, Bruxelles, 1609;

IX. *Notes* sur le livre de sainte Thérèse intitulé *Pensées de l'amour divin*, 1612.

la justifie d'avoir écrit[1] ; elle est son guide, mais c'est à peine s'il la suit aussi loin qu'elle pourrait le mener, se bornant à reproduire sa pensée avec une nuance visible de réserve. Il est surtout explicatif.

La vie véritable est la vie de l'âme : son principe est le libre amour ; son moyen, le renoncement à soi-même, l'annihilation totale et parfaite non de toute activité (dangereuse illusion qui est celle de plusieurs en France et en Flandre), mais de tout ce qui peut détourner du bien ; son but, la communion divine, *vida en Christo*, l'union, *contacto de la divinidad*, non des essences, mais des volontés[2].

Tout l'enseignement de Gérôme Gracian est résumé dans ces quelques lignes. Echo fidèle, mais affaibli de sainte Thérèse, sans vues originales, sans autre soin que de faciliter aux fidèles les abords de la spiritualité, à quelle distance n'est-il pas de Jean de la Croix ! Presque du même âge, entrés à quatre ans d'intervalle dans le même Ordre, amis et confidents de la réformatrice, également associés à son œuvre et à son héritage, d'où vient, avec cette conformité du point de départ, de l'action et du but, un tel contraste dans le ton et le caractère de leurs écrits ? Il ne s'explique pas suffisamment par la différence de leur vie antérieurement à leur profession. Quand une doctrine, quelles que soient sa nature et sa forme, est arrivée à son point accompli de maturité, elle ne périt pas, mais elle se modifie suivant une loi constante :

1 *Dilucidario del verdadero espiritu*, Bruxelles, 1608, in-4° ; parte I, c. 1, 20, f° 88 v°.

2 *Vida del alma*, Bruxelles, 1609, in-4°, c. 1, f° 1 r°; c. 3, f° 3. *Dilucidario*, parte I, c. 17, 18, 19, f°s 70 et sq.; parte II, f° 44.

d'un côté elle s'exagère, de l'autre elle s'amoindrit. Cette remarque, aisément justifiée par l'histoire de la philosophie, se vérifie une fois de plus dans celle du mysticisme espagnol. Celui-ci est dans sa plénitude avec sainte Thérèse, après elle il change d'aspect: au lieu d'un fleuve majestueux, apparaît ici un torrent débordé, là un ruisseau appauvri. Toutefois la faiblesse n'est pas forcément cause de mort : de ces deux courants, le premier s'épuise par son excès, le second se continue protégé par son affaiblissement; Jean de la Croix n'a pas d'héritiers, Gérôme Gracian en a d'innombrables. Le mysticisme devient alors de plus en plus pratique, il tourne à l'ascétisme et témoigne d'une propension marquée à se réduire en système. C'est dire qu'il est près de sa décadence, mais avant de s'éteindre dans l'obscurité et quelquefois dans l'aberration, il laisse derrière lui un vestige qui garde encore l'empreinte, bien qu'effacée, de son origine. Il entreprend de se décrire lui-même, de poser méthodiquement ses conditions, ses règles et ses formules. C'est encore un carme, Jean de Jésus-Marie, qui nous le représente dans cette dernière période. Jean de la Croix en avait dit le dernier mot dans le sens de la spontanéité la plus exagérée, mais toujours avec ce caractère de grandeur que le génie ne saurait perdre; Jean de Jésus-Marie le dit aussi de son côté, mais à froid, et dans le sens de la réflexion maîtresse d'elle-même.

II.

Jean de Jésus-Marie était né en 1564 à Calahorra (Vieille-Castille) ; il mourut en 1615, à Frascati. Après avoir fait profession à dix-neuf ans, il fut envoyé au monastère de Sainte-Anne de Gênes que le P. Nicolas Doria venait de fonder, et s'acquit dans l'enseignement de la théologie la réputation d'un maître distingué : « On peut dire, écrit le P. Dosithée[1], qu'il fut une vive lumière placée sur le chandelier pour éclairer le nouveau Carmel. » Il devint général de sa congrégation, ce qui le fixa en Italie ; mais quoiqu'il ait plus habité cette contrée que son pays natal, c'est à l'Espagne qu'il appartient, car c'est son mysticisme qu'il est allé y porter un des premiers, et ce mysticisme est encore celui de sainte Thérèse. Il avait écrit une *Vie* de cette dernière en collaboration avec Jean de Saint-Jérôme ; cet opuscule, présenté au pape en 1609, fut publié en latin l'année suivante par Gérôme Gracian. Dans ses autres ouvrages, il ne cite ni Jean de la Croix, ni Léon, ni Grenade : il est aisé de voir qu'elle personnifie à ses yeux tout le mouvement mystique de son pays et du siècle.

Mais ce disciple de sainte Thérèse est un théologien savant ; il touche à la philosophie par Platon qu'il loue sous le couvert de saint Thomas, au mysticisme

1 *Vie de S. Jean de la Croix*, déjà citée. — V. encore *Bibl. eccl.*, c. 248, p. 267 ; *Acta Sanct.*, p. 111 ; *Hist. gén. des Carmes*, p. 455.

philosophique par l'Aréopagite, à celui de l'Allemagne par Denys le Chartreux, à celui de la scolastique par les Victorins, par S. Bonaventure et Gerson. Comme ceux-ci, mais mieux qu'eux, il écrit en latin ; scolastique, si l'on veut, par la méthode, par l'intention de dogmatiser, il est de son siècle par le style ; la Renaissance a passé par là : sa langue est pure, élégante, embellie de comparaisons et d'images, une langue d'académie. Quant à son but, c'est de rédiger le code du mysticisme : ce code, dit-il, n'existe pas, mais les matériaux abondent, et il le conçoit comme Fénelon concevait un traité de rhétorique, empruntant à tous ceux qui ont autorité dans la matière[1]. Nous donnerons une idée de sa doctrine et à la fois de sa méthode en traitant les points suivants, d'après la marche qu'il a lui-même adoptée :

I. Généralités sur le mysticisme ;
II. L'amour mystique ;
III. Psychologie mystique.

I. On appelle théologiens mystiques ceux qui ont éprouvé des choses divines et goûté Dieu secrètement, *qui divina passi sunt, ac Deum arcane gustarunt*. La théologie mystique a son origine en Jésus-Christ qui a éclairé saint Paul, maître de saint Denys, lequel a le premier traité ces sujets difficiles. Ni mi-

1 *R. P. Joannis a Jesu Maria, Carmelitæ discalceati Hispani Calaguritani theologia mystica et de Prudentia justorum. Coloniæ Agrippinæ*, 1611, p. 2. — Ses principaux ouvrages sont, outre les deux ci-dessus mentionnés : *Des lettres mystiques* ; un *Traité du discernement des esprits ; l'Echelle de l'Oraison et de la Contemplation.*

litante comme la théologie de l'Ecole, ni interprétative comme la théologie positive, elle se passe du raisonnement, de l'imagination, elle se passerait même du langage. Les scolastiques eux-mêmes, et entre autres saint Thomas, n'ont pas nié que l'homme pût arriver sans le secours de la raison, *sine ullo discursu*, et par le seul fait d'une inspiration d'en haut, *divino afflatu*, à la perception des choses divines. Tous les auteurs qui ont parlé de cette sorte de théologie sont d'accord pour la nommer « Sagesse : » nulle appellation ne lui est plus convenable, puisque la sagesse est la connaissance des choses dans leurs causes les plus hautes[1] et que la théologie mystique est la connaissance la plus élevée qu'on puisse acquérir dans cet exil terrestre, quand la cause première de toutes choses est unie au cœur de l'homme par des liens incompréhensibles[2].

Qui veut l'acquérir profite plus à chercher Dieu par l'amour que par la pensée. Les scolastiques eux-mêmes avouent que tel est le privilége de la charité sur les deux autres vertus théologales. Loin de s'éteindre jamais, elle s'échauffe au foyer de ses divines affections, lorsqu'il lui est donné d'y reposer ses ailes. Ses deux sœurs n'ont de vie qu'en ce monde ; en présence de Dieu, et au sein des éternelles béatitudes, l'espérance et la foi n'auront plus leur raison d'être. Celle-ci connaît Dieu à travers le voile des

1 Cf. Cic., *De off.*, II, 2 : « Sapientia autem est rerum humanarum et divinarum, causarumque, quibus hæ res continentur, scientia. »
2 *Op. cit.*, c. 1, p. 11, 12 : « Dicitur enim sapientia, quasi sapida scientia. »

mystères : quand aura brillé la lumière de la patrie céleste, elle s'évanouira comme l'étoile aux lueurs du matin ; celle-là fixe ses regards sur la terre promise : une fois entré, on n'espère plus, on possède. Seule, la charité est immortelle, seule aussi elle atteint le but sans intermédiaire ; fille du ciel, elle en franchit les portes, et telle est sa noblesse native qu'elle soupire après Dieu d'un cœur désintéressé, *ingenuo corde*, et que l'âme doit à elle seule les brûlants transports qui la ravissent jusqu'à l'infini [1].

II. L'amour est donc le principe du mysticisme. Il comporte plusieurs degrés, celui des méditatifs, celui des contemplatifs, celui des parfaits, division renouvelée de Jean de la Croix. Les premiers travaillent à combattre les passions, à s'éloigner du péché (la purgation de l'âme et les deux premières demeures de sainte Thérèse); les seconds, fortifiés par les victoires qu'ils ont déjà remportées, se sentent plus en état d'en remporter de nouvelles ; il s'opère en eux un changement qui les rapproche de la lumière divine : voie illuminative correspondant à la « nuit obscure » et à la troisième, à la quatrième et à la cinquième demeure. Les parfaits marchent dans la voie unitive ; leur triomphe et leur fin, c'est l'union, le repos ineffable au sein de Dieu. De ces trois voies, qui comportent les mêmes vertus avec différence de degré, les deux premières ont rapport à la vie active, la dernière à la vie contemplative, vie si accomplie que saint Thomas appelle contemplatifs non pas ceux qui obtiennent, mais ceux qui poursuivent la con-

1 *Id.*, p. 15, 16, 17.

templation[1]. C'est à ce degré suprême (sixième et septième demeures) que tend l'amour mystique.

A quelles conditions y peut-il atteindre? Quels sont les faits qui précèdent et qui préparent l'union? Quels sont les effets et les caractères de l'amour divin?

Les conditions sont entièrement subjectives ; la pureté de l'âme, la docilité du cœur, la foi à l'autorité sans laquelle il n'y aurait « ni science ni gouvernement possible; » la santé de l'esprit, ou la sagesse, sans laquelle l'homme est comme insensé et qui n'est pas la science humaine, car Adam pécheur a perdu la sagesse et non la science. Si l'âme n'était saine, l'image de Dieu ne saurait s'y réfléchir; or, la moindre faute en trouble la sérénité, comme le plus petit caillou altère la transparence du miroir des eaux[2]. A ce prix, elle pourra parcourir les stations successives qui mènent à l'union: méditation, contemplation, extase, ravissement.

La méditation est un acte discursif de l'entendement qui s'efforce d'écarter la volonté du mal et de la porter au bien. Antécédent nécessaire de la contemplation, elle en diffère comme le crépuscule du plein jour. L'une est un voyage exposé aux tempêtes, l'autre est un port tranquille ; l'une est l'effort, l'autre est le repos. L'entendement, qui a cherché la vérité en méditant, l'a-t-il obtenue, aussitôt tout acte cesse : il ne s'agit plus que de la contempler en silence ; la lumière ne monte pas de la terre au ciel,

1 *Id.*, c. 2, p. 19-24.
2 *Id.*, c. 3, p. 33, 35. — Cf. p. 1 et 2.

elle tombe du ciel sur les choses créées et les éclaire de son reflet [1]. Elle excite dans l'âme des mouvements « anagogiques » ou qui la portent vers Dieu. Dans l'effort de son aspiration il arrive un moment où elle « sort d'elle-même, » c'est-à-dire échappe aux préoccupations, aux idées, aux sentiments de la nature humaine, et se trouve « enlevée » jusqu'à lui, soit par l'énergie de ses propres désirs, soit par suite d'une attraction divine. Dans le premier cas a lieu « l'extase, » *extasis*, dans le second le « ravissement, » *raptus*. L'extase, produite par l'amour, éprouvée par la volonté seule, ne cause à l'âme aucune violence; le ravissement, qui affecte toutes les puissances de l'âme, fait subir une sorte de violence à l'esprit et aux facultés intellectuelles, non parce qu'elles sont entraînées vers Dieu, qui est leur fin, mais parce qu'elles le sont avec plus de rapidité que la nature ne le comporte : la contrainte est dans le mode, non dans le fait. Quant à la volonté, elle n'en souffre aucune, non plus que dans l'extase ; car étant une naturelle propension au bien, la seule qui pût lui être faite serait d'être détournée de sa fin [2]. Il y a donc une certaine différence entre l'extase et le ravissement, des degrés jusque dans le phénomène le plus insaisissable et le plus mystérieux : distinction un peu subtile, mais qui montre une puissante faculté d'analyse.

Les ravissements eux-mêmes sont de plusieurs sortes, *multiplex raptus*. Le plus inférieur est « celui

1 *Id.*, p. 25-31, 44, 45.
2 *Id.*, p. 54-58.

des sens internes au-dessus des sens externes, » quand, à la suite d'un vif désir pour une chose représentée par l'imagination, les sens externes se tournent en dedans et y accomplissent leurs fonctions : le ruisseau de la grâce s'épanche dans les puissances sensitives. Cette excitation perçue par le cœur et par l'esprit n'est pas assez pure pour que la volonté ne recherche en Dieu que Dieu lui-même et non les jouissances qu'elle en retire ; ce n'est encore que l'union des parties inférieures, ce que sainte Thérèse désigne par l'oraison de recueillement. Au degré suivant, le ravissement est une sorte d'exubérance, d'ébriété spirituelle, *quædam exuberantia et quasi ebrietas spiritualis*. Le cœur est dévoré d'un tel besoin de posséder Dieu, ses pores sont, pour ainsi dire, si ouverts pour le recevoir et s'en laisser pénétrer, que la poitrine, trop étroite, lui est une prison, et que la flamme de son amour s'échappe violemment comme un vin nouveau fait éclater les vases qui le contiennent. Cette ivresse, dont les signes extérieurs sont des chants, des gémissements, des cris inarticulés, des courses folles [1], exprimée d'ailleurs par une comparaison dont le réalisme demande toute la crudité du latin [2], est suivie d'une sorte de som-

1 *Id.*, p. 58. — L'auteur cite l'exemple d'un certain Frère Massa, franciscain, qui, dans ces sortes d'accès, ne savait plus dire que *U, U, U.* — Il n'y a rien de tel dans sainte Thérèse ; mais voilà la marche ascendante que suivent les idées et les doctrines. Le mysticisme de Jean de la Croix va jusqu'aux limites de la folie, mais au moins Jean de la Croix est un mystique inspiré, entraîné. Ici c'est un théologien réfléchi qui constate *ex professo* ces misères du cerveau et des sens.

2 *Id.*, *ibid.*, p. 59 : « Sicut enim in ebrietate vinum haustum digeri

meil, celui de la contemplation (oraison de quiétude). Une troisième espèce de ravissement conduit l'âme encore plus près de Dieu, la connaissance y est plus subtile, l'affection plus noble ; elle n'a plus en vue les dons de Dieu, mais Dieu lui-même, *optat omnia Dei dona prœterire ac in nudis Dei bracchiis requiescere*. Le cœur se dilate, s'entr'ouvre ; dans cette expansion violente, bien que l'amour de Celui qui est la bonté souveraine ne puisse rien causer de pénible, néanmoins le corps en est ébranlé : douce souffrance, parfois mortelle, et réservée en récompense aux plus rares élus. Un quatrième degré (oraison d'union) prépare la consommation du mariage spirituel, un cinquième (oraison de ravissement) le parachève dans l'essence de l'âme (le contact des substances) [1].

C'est alors que se manifestent tous les effets de l'amour, supérieurs et postérieurs à l'extase, qui n'est que le premier en date. Le second est la liquéfaction : l'âme se fond en Dieu, sa substance s'écoule dans la substance divine ; le troisième est une union de l'esprit créé avec l'esprit incréé ; le quatrième une mutuelle inhérence, *mutua inhœsio ;* le cinquième une absorption : l'un des deux esprits aspire et boit l'autre, comme une éponge un liquide ; le sixième, qui se produit en Dieu, non dans l'âme, est la jalousie : Dieu veut être aimé sans partage[2].

nequit, ac evomitur, ita spiritualis voluptas intus concepta et effervescens, cum ei modus addi nequit, ardenter efflatur. »

1 *Id., ibid.*, p. 60-62, 69, 70, 76.

2 *Id., ibid.*, p. 63, 65.

III. Le théâtre à la fois et le sujet des phénomènes de la vie spirituelle doit être étudié avec soin. L'âme a trois parties, à chacune desquelles correspond une puissance cognitive et une puissance affective. La partie inférieure, dite aussi *cœlum primum*, est l'âme proprement dite, le principe vital, *anima*, commun à la brute et à l'homme. La faculté cognitive qui lui appartient est la sensibilité (la connaissance sensible) laquelle éveille l'appétit irascible et concupiscible. Si l'être humain, abandonné à ses instincts grossiers, ne savait pas émerger de ce fond de matérialité, il ne mériterait que le nom d'*animal*. Mais qu'il s'élève au-dessus de la vie du corps et regarde du côté de Dieu, il est *spirituel*, il a véritablement un esprit, *spiritus*[1].

Le *spiritus* constitue la partie moyenne de l'âme, *cœlum medium*. Bien plus noble que l'*anima*, qu'il ne connaît même pas, il embrasse l'essence et les facultés qui appartiennent à l'essence, c'est-à-dire la mémoire, l'entendement et la volonté. L'entendement, doué du pouvoir discursif, est appelé raison inférieure ou raison supérieure, d'après la nature de ses opérations; la volonté, mise en jeu par lui, devient l'appétit rationnel[2].

1 *Id.*, c. 4, p. 40; c. 6, p. 66 et 67 : « Non spiritus, sed anima duntaxat appellatur, ac si animæ belluarum modo, nihil aliud boni agat, quam corpus vegetare atque nutrire. Et qui anima sic abutuntur animales jure vocantur. »

2 *Id.*, c. 6, p. 67. — P. 66 : « Anima enim ad eum modum (juxta divinas regulas) tribus iis potentiis utens, spiritus appellatur; spiritûs vero nomen essentiam potentiasque complectitur. » — C. 4, p. 40-41 : « Secunda vis vocatur rationalis, quæ est ipse intellectus... huic ergo

La partie supérieure est l'essence même de l'âme; c'est d'elle que les deux autres tirent leur origine, en elle que Dieu daigne habiter et que se passe l'union (la septième demeure de sainte Thérèse, et le centre le plus profond, de Jean de la Croix). Elle possède l'intelligence, *intelligentia*, désignée par d'autres noms encore, « pur esprit, ombre de l'intelligence des anges, troisième ciel, étincelle ou sommet de la raison. » C'est encore l'entendement, mais illuminé par la lumière qu'il a reçue d'en haut, connaissant les premiers principes sans aucun acte discursif, par sa vertu naturelle, ou les mystères par la vertu surnaturelle de la sagesse divine. A cette faculté cognitive répond une affection, *affectus*, qui est la volonté elle-même à son plus haut degré, en tant que, plus près de Dieu, elle a contracté une tendance plus vive vers le bien conçu par l'intelligence, et qu'elle est devenue capable de l'extase. En dernière analyse, l'état affectif propre à la partie supérieure de l'âme est l'extase ou le ravissement [1].

Méditer est le fait de l'entendement, contempler, celui de la volonté et de l'entendement à la fois. Purifié par la sagesse, celui-ci a acquis des choses divines une connaissance calme, claire et subtile qui ne tient ni à l'imagination, ni au raisonnement, mais à l'intuition. Pour monter si haut, il a besoin d'être échauffé par la volonté qui lui est voisine, *intellectui contiguam;* il contemple, elle aime, et par une réac-

virtuti rationali respondet pariter rationalis appetitus, quæ est ipsa voluntas, qua ratione ab inferiore vel superiore rationis portione movetur. »

1 *Id.*, c. 4, p. 43.

tion simultanée elle l'excite, il l'ébranle, *voluntas promovet intellectum et intellectus urget voluntatem.* La est tout le prix de la contemplation, car elle tend au Vrai et au Bien. Mais l'entendement réduit à ses seules forces se sent pris de vertige sur les cimes : la volonté le soutient, l'éclaire même et le dépasse ; elle seule connaît vraiment Dieu parce que seule elle en jouit. On accorde que « l'idée précède le goût » sans nécessiter toujours la méditation réfléchie ; il suffit d'un acte quelconque de la pensée. Qu'on entende seulement ces mots, *Ciel, Dieu*, cela peut être assez pour que l'âme s'envole sur les ailes de l'amour ; encore les faut-il entendre : on ne peut aimer sans connaître [1]. La réserve en faveur des droits de l'intelligence est aussi modeste que possible : quelle qu'elle soit, donnons-en acte à un mystique, puisqu'aussi bien elle équivaut à cette vérité psychologique et logique que l'idée est l'antécédent nécessaire du sentiment.

Toutefois la volonté est la vraie faculté du mystique, parce qu'elle est pour lui la faculté d'aimer ; sans elle, le cœur resterait vide et la pensée impuissante, puisque l'entendement n'a point accès dans le *thalamus* et que l'amour seul y est admis. Même là, au plus intime des délices de l'union, dans cet état que saint Denys appelle une sagesse insensée, une science ignorante, toute activité personnelle n'est pas anéantie, seulement elle s'exerce d'une manière si calme et si douce qu'elle ressemble aussi peu à ce

1 *Id.*, c. 5, p. 51 : « Nihil incognitum, hoc est, sine cognitione, amari posse. » — C. 7, p. 81 ; c. 3, p. 34, 35, 37, 38 ; c. 4, p. 39.

qu'elle est en d'autres moments qu'un mot dit à voix basse ressemble à un cri.

III.

Jean de Jésus-Marie fait date pour l'histoire du mysticisme espagnol : il marque la transition entre son épanouissement et sa décadence. Après les Thérèse, les Jean de la Croix qui écrivent avec une sincérité naïve l'histoire de leur âme, viennent les docteurs qui enseignent ce qui se passe dans l'âme d'autrui : la poétique après les poèmes. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. De sa nature, la théologie mystique est un art, car elle apprend aux hommes à vivre dès ici-bas une vie divine. Le mysticisme religieux doit donc finir par se formuler méthodiquement, tout comme le mysticisme philosophique; mais lui qui ne vit que par le sentiment et l'inspiration, se peut-il enseigner à la façon d'un système? Ensuite ce grand mouvement avait eu son cours régulier et complet. Arrivé à son terme vers le premier quart du XVII[e] siècle, il se calme, il s'apaise et subit le sort de la spontanéité qui disparaît dès l'éveil de la réflexion; en cherchant à s'organiser, à rédiger son code, il se détruit lui-même. Il devait donc aboutir, après son ardente explosion, à des traités d'école et de dévotion où domine l'ascétisme pratique, où la casuistique de l'amour divin remplace cette psychologie parfois subtile, souvent obscure, plus souvent profonde, que nous avons eu lieu d'ad-

mirer. L'abondance même de ces productions [1] atteste qu'il n'est pas épuisé, mais dégénéré. Il devient, suivant un titre fréquemment employé, un véritable art d'aimer, *methodus amandi Deum*. C'était le cours naturel des choses, aidé, entre autres circonstances, par l'action d'un institut récemment établi.

Il y aurait peut-être quelque intérêt à étudier les rapports de la Compagnie de Jésus avec le mysticisme catholique. La prise que celui-ci donne sur les âmes est une arme trop puissante pour qu'un Ordre aussi avisé n'ait pas songé à se l'approprier, mais elle devait être entre leurs mains un moyen, non un but, car ces hommes d'action, ces soldats de l'Eglise militante ne sont point par essence des contemplatifs. En réalité, leur esprit n'est pas absent des principales manifestations mystiques depuis le XVII[e] siècle. Ceux qui hésiteraient (et l'hésitation est permise) à

1 En voici quelques-unes, prises dans la masse :

Les exercices spirituels de l'excellence, profit et nécessité de l'oraison mentale, en espagnol, par le P. Antoine Molina, né en Castille, religieux de la Chartreuse de Miraflores, près de Burgos, et mort vers 1612, en odeur de sainteté ;

La monarchie mystique de l'Eglise, en espagnol, Valence, 1604, Sarragosse, 1605, contenant différents sujets de théologie et de morale, avec un mélange de prose et de vers, par Laurent de Zamora, poète et théologien, de l'Ordre de Saint-Bernard, mort en 1614 ;

Le Traité de l'amour de Dieu, en espagnol, Barcelone, 1591, traduit en latin sous ce titre : *Methodus amandi Deum*, Ingolstadt, 1623, par Christophe de Fonséca, de l'Ordre de Saint-Augustin ;

Les misères de l'homme, les vicissitudes de sa vie et comment il doit se préparer à la mort, par Th. de Truxillo, de l'Ordre des Prédicateurs ; en espagnol, Barcelone, 1604 ;

La vie de l'esprit, pour s'avancer en l'exercice de l'oraison et pour avoir une grande union avec Dieu, par Antoine de Roias, prêtre séculier (vivant encore en 1630), 1620, 1628, 1630 ; en espagnol.

le reconnaître dans le mysticisme de Fénelon, si porté vers eux, l'admettront au moins dans l'œuvre de François de Sales et de Mme de Chantal : si la pensée première de la Visitation est inspirée par sainte Thérèse, et cela nous paraît hors de doute, les règles le sont par Loyola.

Pour nous en tenir à l'Espagne, il est incontestable que les Jésuites suivirent avec une attention intéressée la carrière de sainte Thérèse et les progrès de la restauration d'un Ordre éminemment contemplatif. Ribéra ne manque pas de constater la bonne harmonie qui régnait entre eux et la réformatrice ; ils l'encouragèrent, lui fournirent quantité de directeurs, son meilleur historien espagnol, des traducteurs en latin et en français, et même des disciples. Le premier fut ce même Ribéra, bien qu'il ait été son confesseur, fort goûté d'elle pour son expérience de la spiritualité, et rangé au nombre des contemplatifs les plus favorisés des grâces divines. Né l'an 1537 en Castille, et mort en 1591, il était entré dans la société de Jésus en 1570. Parmi des ouvrages assez nombreux, son seul titre comme mystique est sa *Vie de sainte Thérèse*. Dans ses autres traités, il est théologien érudit avant tout. C'est donc sur la foi du titre qu'on range ordinairement parmi les écrits marqués d'un autre caractère ses *Commentaires sur l'Apocalypse*[1]. Lui-même prend soin de nous avertir qu'il ne les a pas composés dans le sens mystique : ce serait, dit-il,

1 *Francisci Riberæ Villacastinensis presbyteri Societat. Jesu, doctor. theologi, In sacram beati Joannis apost. et evang. Apocalypsin Commentarii* (Anvers, 1603). Ces Commentaires avaient fait l'objet d'un cours public à Salamanque.

porter du bois à la forêt, *ligna in sylvam ferre*, mais dans le sens historique trop négligé, *magnâ ex parte neglectus*. Il tient parole ; docteur de Salamanque, très versé dans les littératures grecque, latine et hébraïque, son érudition est étendue et de bon aloi. Il mentionne tous les auteurs qui ont avant lui commenté l'Apocalypse, même l'abbé Joachim de Flore, malgré la réprobation qui condamnait ses écrits ; mais s'il le cite, ce n'est pas pour adopter ses idées. Il se propose au contraire de repousser l'application qu'on faisait à la Rome des papes, des désordres et du sort de Babylone, application familière à Joachim et après lui aux réformés. Un autre ouvrage, *Du Temple et de ses parties*[1], est conçu dans le même esprit que le précédent.

Malgré cela, par ses relations avec sainte Thérèse et par l'ouvrage dans lequel il a contribué à la faire connaître, Ribéra est le premier chaînon entre son école et la Compagnie de Jésus. La tradition, une fois engagée, se perpétue : depuis cette époque le plus grand nombre d'écrits mystiques ou ascétiques en Espagne (et même en d'autres pays) ont des Jésuites pour auteurs. Luiz de la Puente (Louis Dupont), par son *Guide spirituel* (1616) et ses *Méditations sur les mystères avec la pratique de l'oraison mentale* (1607) ; Jacques Alvarez, par son *Traité de l'exercice journalier des vertus ;* François Arias, par ses *Traités spirituels* et de *l'oraison mentale* (1603, 1608, 1620) ;

1 *De templo et de iis quæ ad templum pertinent libri quinque* (Lyon, 1592). — Autres ouvrages de Ribéra : *Commentaires sur les douze petits prophètes* (Rome, 1590), *Sur l'Epître aux Hébreux* (1598).

Alphonse Rodriguez, par sa *Pratique de la religion chrétienne* (1614) ; Alvarez de Paz, par sa *Mortification de l'homme intérieur* et sa *Vie spirituelle* (1608), et bien d'autres se rattachent à la même école. Mais en la continuant ils contribuent à la modifier profondément ; la mysticité de Marie d'Agréda est éclose sous leur souffle : qu'on la compare au mysticisme de sainte Thérèse et l'on jugera du changement.

Il est dès lors inutile de pousser plus loin cette revue. L'objet de ce livre n'est pas une histoire complète du mysticisme en Espagne ; ce qu'on en a vu jusqu'ici suffit d'ailleurs pour donner une idée d'ensemble de la doctrine fournie par ses principaux organes, et par conséquent pour l'apprécier dans ses caractères et ses résultats.

CHAPITRE XII

La doctrine et les caractères du mysticisme espagnol.

Une tendance universelle de l'idée chrétienne est d'inspirer le renoncement au monde et à soi-même, de pousser les âmes à se réfugier en Dieu et par suite à se représenter la réalité terrestre comme un mal, la vie comme un obstacle au bonheur entrevu et désiré. C'est elle qui dans la pratique a fait les martyrs et les saints : poussée à l'extrême dans la spéculation, elle produit les mystiques. Or les mystiques, a-t-on dit, ont la prétention de connaître Dieu sans intermédiaire et en quelque sorte face à face. S'il en est ainsi, doit-on regarder le mysticisme religieux comme une doctrine ? N'est-il pas simplement l'effet d'une exaltation d'autant plus vive que la foi domine plus impérieuse et plus profonde ? Souvent, le plus souvent peut-être il n'est rien de plus ; parfois aussi une

exposition étendue, une physionomie complexe révèlent en lui autre chose qu'un fait individuel ou qu'un sentiment obscur et passager. C'est ainsi qu'en Espagne, généralement répandu, décrit sous l'influence d'une inspiration spontanée ou méthodiquement formulé, il a reçu de ses divers interprètes une forme telle que nous n'hésitons pas à le considérer comme une véritable doctrine à la fois religieuse et philosophique, et dont voici en deux mots les points essentiels.

Tout être a une fin. Les choses même inanimées accomplissent leur destination par une marche aveugle vers leur centre naturel, la pierre descend sous l'action de la pesanteur, le feu monte dans sa sphère aérienne, les fleuves coulent vers la mer d'où ils sortent et où ils rentrent : ainsi l'âme a son centre naturel en Dieu, qui l'attire comme la lumière attire la plante, et elle ne trouve son repos qu'en lui. La chute originelle l'en a séparée : sa destinée est de le reconquérir en s'unissant à lui dès cette vie. Par là seulement elle pourra recouvrer cette science divine dont elle a été privée par le péché, différente des sciences vulgaires en ce qu'elle ne va pas sans l'amour et s'obtient par la possession. Le premier degré est la connaissance de soi-même. *Ouvrez les yeux*, dit l'Ecriture, repliez-vous sur vous-mêmes et vous étudiez, non pour vous arrêter dans l'orgueilleuse et stérile satisfaction de cette vue intérieure, mais pour vous persuader de votre néant, vous défier de vos forces et vous humilier devant Dieu. Il vous en récompensera en se donnant à vous. Etre parfait et infini, il ne saurait aimer pour son excellence la créature impar-

faite et bornée ; il l'aime cependant, mais pour son abaissement et son mépris de soi. En l'aimant, il l'instruit, il éclaire devant ses pas « la route royale qui mène à lui, » *l'oraison*, route dont les stations sont d'autant plus multipliées que l'analyse pénètre plus avant dans les subtiles profondeurs du moi.

But, conditions, point de départ, méthode, tout est là de ce qui constitue une doctrine, avec ses caractères propres : les uns négatifs, les autres positifs.

On voit d'abord que ce n'est pas un mysticisme métaphysique. L'Espagne n'avait pas « fait sa philosophie ; » son mysticisme ne sort pas d'un système, il ne résulte pas non plus du découragement de la raison trompée dans ses recherches pour les avoir poussées trop loin. Il ne prend pas à tâche d'éclaircir des difficultés auxquelles s'arrêteraient les esprits façonnés dans l'Ecole aux habitudes de la dialectique ; il passe à côté d'elles, je ne dis pas toujours sans les voir, mais sans les regarder. Pour soulever autrement que par digression et incidemment des idées qui l'eussent rattaché de tous points, par une filiation directe, aux alexandrins, au Pseudo-Denys et à ceux des mystiques qui se sont engagés sur leurs traces, pour toucher volontairement et par choix à des discussions où le dogme est intéressé, il eût fallu et un goût et une hardiesse de spéculation que tout concourait à réprimer chez les Espagnols. Ils ne descendent pas, si on peut le dire, jusque dans les entrailles du mysticisme. Il est inutile d'insister sur ce point qui ressort assez de toute cette étude.

S'ils ne s'attardent pas dans une métaphysique qui, à la rigueur, pouvait rester orthodoxe, à plus

forte raison se gardent-ils du panthéisme. C'est au point qu'on serait tenté de se demander, pour quelques-uns du moins, s'ils en ont connu le danger. Non seulement ils n'ont pas voulu être panthéistes et en réalité ils ne le sont pas plus de fait que d'intention, mais encore ils ne semblent pas avoir fait beaucoup d'efforts pour tourner un écueil sur lequel ils ne supposaient point qu'ils fussent en passe de sombrer. Ils n'ont pas même pris soin de protester de leur bonne foi ; la logique du sentiment a pu les pousser jusqu'au bord du précipice, ils n'y sont pas tombés, et en cela, pour qui veut y regarder de près, s'ils sont en contradiction avec les principes généraux du mysticisme, ils restent conséquents avec leur principe particulier, le Γνῶθι σέαυτόν. Trop peu métaphysiciens pour prendre leur point de départ dans la notion de l'Etre ou de l'Un, point de départ si dangereux par le terme où il mène, ils n'aspirent pas à réaliser l'impossible union des substances, mais seulement celle des volontés. Les plus hardis d'entre eux ne dépassent pas cette limite. Peut-être aussi le panthéisme répugnait-il essentiellement au génie espagnol : une race où le sentiment de la personnalité, fortement imprimé dans les idées, les croyances et les mœurs, éclate partout, dans la fierté individuelle, dans l'indépendance du caractère, jusque dans la littérature et dans les arts, ne devait-elle pas reculer comme par instinct devant une doctrine destructive de la personnalité ?

Mais leur soumission parfaite à l'orthodoxie n'avait pas besoin de ce frein : n'oublions pas qu'ils procèdent du catholicisme et ne s'en écartent jamais.

Aussi n'ont-ils rien qui sente l'hérésie ; leur religion d'amour n'est pas destinée à cacher des nouveautés suspectes, et il n'y a peut-être pas d'autre exemple d'un mysticisme religieux qui soit demeuré aussi absolument fidèle au catholicisme, tout en étant aussi général et aussi répandu. Louis de Léon, qui passait pour « aimer le nouveau, » a bien subi cinq années de prison, mais enfin il en est sorti sur le permis du Saint-Office ; on s'est bien ému de certaines propositions de Jean de la Croix, mais la contemplation passive telle qu'il l'entend n'est pas l'oisiveté vicieuse des illuminés et des soi-disant impeccables, son éloge de la virginité n'est pas, comme chez les Bégbards, la condamnation du mariage, et le rejet qu'il fait des formes imaginaires ne l'assimile pas aux iconoclastes : j'ai dit quel est le sens de ses sévérités à l'égard des images et en général des abus grossiers du culte extérieur. Au reste, la partie la plus intéressée à ne se point tromper, l'Eglise a prononcé : après avoir pris son temps, elle en a fait un saint.

Voilà ce que le mysticisme espagnol n'est pas : qu'est-il ?

Il est avant tout psychologique. La psychologie, à la vérité, n'y est point traitée *ex professo* et d'une manière spéciale, mais elle y occupe une très large place. Elle est expérimentale, par suite le mysticisme qui s'appuie sur elle est plus facilement ramené à la notion de la réalité et se tient en quelque sorte plus près de l'homme : il est humain, partant moral, en dépit des conceptions erronées de tout mysticisme sur le rôle respectif des facultés et notamment sur la nature de la volonté. Ramener celle-ci au désir et la

soumettre à l'amour, c'est en réalité la sacrifier et par là même ruiner le libre arbitre : la volonté et la liberté ne sont pas deux choses différentes ; l'une est la puissance de causalité du moi, l'autre cette même puissance indépendante de toute influence étrangère dans ses manifestations. Eh bien, les Espagnols professent que la volonté est libre, et ils prétendent la concilier avec la grâce ; la manière même dont ils l'ont comprise leur fournit un moyen de démonstration. L'amour conduit et meut la volonté, mais l'amour est libre ; les âmes ne valent que par le choix qu'elles font de l'objet de leur amour, mais elles conservent la liberté du choix. C'est pourquoi, tandis que les choses obéissent sans le savoir à la loi de leur destinée, la personne morale a ce beau privilége de concourir librement à la sienne. L'homme reste libre, et à tel point qu'il peut ne pas vouloir quand Dieu veut ; il est son maître, capable de se développer, de « s'achever, » selon le mot de Louis de Léon. Qu'il y ait là inconséquence et contradiction, on ne saurait le nier, mais le mysticisme espagnol n'a pas cru payer trop cher à ce prix le droit de conserver à l'homme la juste responsabilité de ses actes, et peut-être aussi, mais accessoirement, de protester contre le fatalisme de la Réforme.

Certes, l'Espagne n'eût pas admis l'augustinianisme prêché et commenté par Luther et Calvin ; mais, répétons-le, son génie si fortement trempé d'individualité est, par essence, hostile à tout ce qui diminue la personne humaine[1]. La preuve en est

1 On trouve jusque dans Don Quichotte une protestation en faveur

dans ses grands mystiques, qui repoussent le dogme terrible de la prédestination par le même instinct, si on ose employer ce mot, qui les préserve du panthéisme. Saint Paul et saint Augustin ont exercé sur la plupart d'entre eux une action marquée, et cependant aucun n'a entendu sacrifier le libre arbitre. Ils n'ont pris qu'une moitié de la doctrine augustinienne, car le puissant esprit que l'ardeur de la lutte et la véhémence de sa propre nature entraînèrent à des exagérations plus excessives que celles de Pélage, avait affirmé la libre volonté dans l'homme avec une égale énergie. Le même penseur qui posait cette interrogation désolante : « Quand on exhorte la volonté de l'homme, et qu'on lui dit : ne vous laissez pas vaincre au mal, à quoi cela sert-il, si cela n'est pas fait par le secours de la grâce ? » — a su par une heureuse inconséquence, poser également celle-ci : « S'il n'y a point de grâce, comment Dieu sauve-t-il le monde ? Et s'il n'y a point de libre arbitre, comment peut-il le juger ? » Les Espagnols n'ont voulu lire que la dernière. Le XV[e] et le XVI[e] siècle, sans être une époque aussi malheureuse que celle où vivait l'évêque d'Hippone, auraient pu excuser chez eux un découragement pareil à celui qui avait fait douter Augustin de la liberté humaine : aucun n'y a succombé. Le plus ardent de tous, Jean de la Croix, veut qu'on dompte la volonté, qu'on la dirige, mais il ne la nie pas. Nous avons entendu Jean d'Avila, qui

du libre arbitre (ch. 17) : « Il n'y a point de charmes au monde qui puissent modifier la volonté d'un homme... nous avons tous le libre arbitre... »

s'était donné pour modèle l'apôtre des gentils, commentant au sens de la liberté la fameuse parole: *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.* Louis de Grenade, qui emprunte à Augustin cette maxime d'une haute portée philosophique : *Per animum meum ascendam ad illum,* fait la part de l'activité libre dans la créature raisonnable. Sainte Thérèse, dont la « conversion » fut accomplie après une lecture des *Confessions*, ne se montre pas moins soigneuse de la sauvegarder. Il en est de même de Louis de Léon, de Malon de Chaide, de tous les autres, qu'ils soient carmes, franciscains, augustins, dominicains, prêtres séculiers.

L'honneur de cette sagesse revient en partie au Γνῶθι σεαυτόν, d'autant qu'il empêche encore la personnalité de faire naufrage dans l'ἕνωσις. Grâce à lui, le mysticisme espagnol évite la contradiction commune d'exalter le moi en le confondant avec Dieu après l'avoir abaissé et humilié. Il maintient aussi les devoirs de la charité auxquels personne ici-bas n'a le droit de se soustraire, et par là rend au christianisme un caractère presque effacé, surtout en Espagne, cette bonté compatissante, cette divine pitié de celui qui disait : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres... — Qui donnera un verre d'eau en mon nom à un pauvre, il me le donnera à moi-même. » Dans la terrible mêlée où s'agite au déclin du moyen âge la société en travail, il semble qu'il ne restât plus de place pour l'amour, que le cœur de l'homme, même celui du prêtre, fût devenu d'airain, que la charité fût inconnue: elle l'était certainement du catholicisme espagnol, mais pas du mysticisme. Je m'étonne qu'on ait pu

accuser celui-ci de sécheresse, dans les lignes suivantes : « Les mystiques espagnols connaissent le nom de la charité, ils ne connaissent pas la chose, et on pourrait dire, en jouant sur les mots, qu'elle est plutôt chez eux une vertu théologique que théologale... Sainte Thérèse n'avait à aucun degré l'amour des pauvres, et cette remarque, qui peut paraître étrange, est de la plus parfaite exactitude : cette âme chrétienne qui reçoit les visites du Seigneur ignore absolument l'existence de ceux que l'Eglise nomme les membres souffrants de Jésus-Christ[1]. » On oublie qu'elle a dit : « Quittez la prière pour l'aumône, et s'il vous faut jeûner pour donner à manger à ceux qui ont faim, jeûnez avec joie. » Jean de la Croix avait employé sa jeunesse à soigner les malades. Saint Diégo, franciscain extatique, « s'ôtait le pain de la bouche pour nourrir les pauvres. » Un augustin, Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence, plus qu'un ascète, un mystique, passait de l'extase aux bonnes œuvres : on l'appelait l'*aumônier*. Saint Jean de Dieu, disciple de Jean d'Avila, a fondé l'Ordre de la Charité. Louis de Grenade recommande sans cesse de secourir les misérables, de servir les infirmes, de visiter les affligés, d'assister les pauvres, de nourrir les affamés ; et dans un passage important, que j'ai déjà cité en partie, il s'exprime ainsi : « La troisième marque de l'amour de Dieu est si l'on se trouve rempli de bonté et de charité pour le prochain ; si l'on apporte tous les soins qu'on peut pour le soulager dans ses besoins et dans ses travaux,

1 M. Emile Montégut, *Revue des Deux-Mondes* du 1er mars 1864.

mais un cœur et une affection tendres, avec des paroles et des effets qui n'aient rien de commun avec les civilités dont usent les autres hommes et qui sont presque toujours trompeuses. En sorte que les gens du monde qui verront cette manière d'agir puissent dire avec les enchanteurs de Pharaon : *Véritablement le doigt de Dieu est là.* Car cette sincérité et cette sorte de tendresse ne se trouve pas parmi les personnes du siècle, et ce n'est point un ouvrage de la chair et du sang, mais de l'esprit de Dieu, dont la douceur et la bénignité commencent à se faire sentir. C'est un signe des plus évidents que la charité arrive à sa perfection ; car il est impossible que l'amour de Dieu croisse en nous sans qu'en même temps l'amour du prochain s'augmente notablement, puisque tous les deux sont les actes d'une même habitude, et comme deux branches qui sortent d'un même tronc[1]. »

Par là et du même coup ce mysticisme maintient l'élément actif sans lequel la moralité de la vie humaine n'existerait plus. S'il cherche à isoler l'homme, c'est surtout des vulgaires passions, des misères morales qui dégradent sa nature : il ne le place pas absolument en dehors de la vie commune. Ne craignons pas d'insister sur ce caractère, son premier titre de gloire. Il n'ensevelit pas l'humanité dans une froide Thébaïde où rien d'humain n'aurait accès : il parle au cœur dans la solitude, mais pour lui mieux enseigner, avec l'amour et l'adoration de Dieu, l'amour et le respect des hommes ; il méprise la matière, il dédaigne le monde, mais pour en-

1 *Mem.*, lib. VII, c. 7, p. 290.

traîner l'âme vers une sphère supérieure, pour la fortifier par un perpétuel *sursum corda*, par un appel sans fin à tout ce qu'elle a dans son fonds d'instincts généreux, de nobles passions, de tendances à l'enthousiasme et à l'idéal. Il est, dans la force du terme, une doctrine de l'amour, sans intrusion d'autres mobiles, haine, doute ou révolte : nul murmure de sa part ni contre Dieu, ni contre les hommes, ni contre les persécutions ; il est plein de foi, de soumission et de douceur. Louis de Léon appelle l'amour « une vertu héroïque : » il y a un air d'héroïsme dans cet abaissement volontaire, dans cette abnégation cherchée et consentie, qui n'excluent ni la hauteur de la pensée, ni l'action, ni le dévouement, ni la pratique des vertus effectives. Car un trait commun à la plupart de ces existences de mystiques, c'est leur caractère militant. Ces amants de l'idéal sont les soldats d'une œuvre féconde en périls, ces rêveurs sont des hommes d'action. La réalité, à laquelle ils s'efforcent en vain de s'arracher, ne lâche pas prise ; elle les laisse s'élever assez haut pour mépriser les aspérités où se blessent les âmes contemplatives, pas assez pour n'en être point déchirés. Utile avertissement, contrainte salutaire : ils ont trop bien compris par expérience les inexorables nécessités de la vie humaine pour n'en pas tenir compte ; la rude étreinte des réalités terrestres les a trop meurtris pour qu'ils aient pu les méconnaître entièrement.

Psychologues et moralistes, ils sont particulièrement propres à la conduite des âmes ; de là leur côté ascétique. Ils sont presque tous des directeurs de con-

science. Les Lettres de Jean d'Avila, de Jean de la Croix, de sainte Thérèse, même l'Epître dédicatoire de Louis de Léon, ses Commentaires de Salomon et de Job sont des œuvres de direction ; il en est ainsi du Traité *Audi filia,* des ouvrages de sainte Thérèse adressés à ses religieuses, du Mémorial de la Vie chrétienne et surtout du Guide des Pécheurs dont la vogue fut si grande, même hors de l'Espagne, qu'il partagea pour un temps la faveur dont est entourée l'Imitation de Jésus-Christ, et que l'Eglise finit par attacher des indulgences à sa lecture.

Ce caractère semble restreindre le champ du mysticisme espagnol, mais ce serait une erreur de le croire ; celui-ci n'en est pas moins un fait général. Tous ces écrits, primitivement destinés à des particuliers ou à des communautés religieuses, satisfaisaient aux besoins d'un bien plus grand nombre de lecteurs, car ils se répandaient facilement et ils étaient fort recherchés. De plus, lorsque des livres de dévotion prennent une teinte mystique, c'est qu'ils reflètent celle du sentiment religieux : l'Eglise ne pousse pas les âmes au mysticisme et celui-ci n'éclôt pas à volonté. Lorsqu'il résulte de la foi, il est spontané et demande plus que jamais à être dirigé et même contenu. Or, c'est à quoi travaillent les maîtres que nous avons étudiés. Organes d'une tendance commune, ils s'en constituent les régulateurs et les guides ; ils conduisent et modèrent le mouvement dont ils sont eux-mêmes sortis et qu'ils résument. Tel est le double caractère des Malon, des Stella, des Jean des Anges ; tel est aussi celui d'Avila, de Grenade, de Louis de Léon, de sainte Thérèse elle-

même : on ne citerait pas un de ses écrits où elle n'ait souci de prémunir « ses filles » contre les entraînements faciles et les périlleux excès de la spiritualité ; celles-ci apportaient donc dans les cloîtres, qui s'ouvraient à toutes les conditions de la société, une prédisposition qu'il ne s'agissait ni d'étouffer ni d'exalter, mais de régler et de mener à bonne fin. Ce sentiment ne naissait donc pas uniquement dans l'étroite enceinte des monastères, il y arrivait du dehors ; loin d'y être renfermé, il alimentait les différents Ordres de vocations non seulement dévotes, mais mystiques.

Un fait qui vient encore à l'appui de ce que nous avançons, c'est que la presque totalité de ces écrivains s'est servi de la langue espagnole ; on est porté à croire par là qu'ils s'adressaient à tout le monde et exprimaient des sentiments très répandus. Cet emploi de l'idiome vulgaire à une époque où il était encore une nouveauté, est un dernier caractère qu'il n'était pas inutile de signaler.

CHAPITRE XIII

Les résultats du mysticisme espagnol.

I.

Le mysticisme espagnol manque de profondeur, mais ce qu'il perd de ce côté il le regagne en étendue. Il n'a pas eu pour unique effet d'occuper au fond des cloîtres une piété isolée; il a été l'expression d'un sentiment séculaire, et les circonstances spéciales qui en ont déterminé l'explosion au XVI[e] siècle, le milieu dans lequel il s'est développé lui ont donné les caractères que nous venons d'énumérer. Par une réciprocité inévitable, il a lui-même influé sur le sentiment d'où il était sorti.

En Espagne, comme ailleurs, la foi catholique s'est défendue contre le protestantisme, mais nulle part elle n'en a triomphé plus sûrement et plus vite. Ce succès ne doit pas être imputé au Saint-Office tout seul, plutôt fait pour le compromettre. Les grands

mystiques de ce siècle y ont au moins contribué, en produisant sous la forme la plus capable d'agir sur les cœurs ce que le catholicisme renferme de plus pur, de plus aimable et de plus poétique. Sainte Thérèse et l'Inquisition ! L'esprit a peine à réunir ces deux idées, à les associer dans une communauté quelconque si restreinte soit-elle, et pourtant ce singulier contraste est celui-là même qu'a présenté l'Espagne. C'est sur le sol classique de l'Inquisition qu'une doctrine comme celle de la religieuse d'Avila a pu être embrassée, goûtée, avec quelle ardeur, on le sait. L'Inquisition pouvait comprimer et détruire, elle régnait par la rigueur et par l'effroi ; mais une religion toute imprégnée de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, qui allait droit à ce qu'il y a de plus intime dans la nature humaine, n'était-elle pas plus efficace pour sauvegarder la foi primitive ? J'ai exposé plus haut mon opinion sur la Réforme en Espagne : veut-on absolument qu'il soit tenu compte (un compte exagéré) du mouvement universel du siècle, du travail secret des esprits, du trouble des consciences agitées, même à leur insu, par les bruits du dehors, quelle forme aurait revêtue le sentiment religieux qui fût plus propre à donner le change à leur inquiétude ? Le grain de la Réforme ne pouvait pas donner de moisson sur la terre ibérique, mais s'il avait eu chance d'y germer en quelque endroit, n'eût-ce pas été au système de l'Inquisition, fait pour exaspérer les intelligences et les cœurs, qu'il aurait fallu en rapporter la cause ? Le mysticisme a donc pu satisfaire des âmes que sans lui le désespoir aurait peut-être poussées à réagir de cette manière contre

le catholicisme de Torquemada et de Philippe II. L'Ordre célèbre qui s'élevait à la même époque semble en avoir ainsi apprécié la portée pratique et l'avoir regardé comme un dérivatif utile.

Son premier résultat a donc été de maintenir pour sa part en Espagne la fidélité au catholicisme et de contribuer à y rendre la Réforme impossible. Il n'y a pas nécessité pour nous d'examiner si cette contrée y a gagné ou perdu. Toutefois il est vrai de dire, en thèse générale, que les peuples sont soumis, comme les individus, à certaines nécessités de race, de position géographique et pour ainsi parler de tempérament, au sein desquelles ils sont appelés à chercher le libre développement de leurs aptitudes, le libre accomplissement de leur destinée. On sait dans quelle proportion la foi catholique s'est trouvée mêlée à ces nécessités par rapport à l'Espagne. Nulle part elle n'a été unie d'une alliance plus intime avec les sentiments et les idées qui font l'individualité d'une nation, ni engagée de plus près dans sa vie politique et sociale. Prenons donc l'Espagne telle que nous la montre l'histoire, telle que l'ont faite le génie de sa race et les circonstances, et nous comprendrons mieux le rôle qu'y a joué le mysticisme, la manifestation la plus éclatante du catholicisme en ce pays. C'est au XVIe siècle que l'Espagne atteint le point culminant de sa grandeur en toutes choses : le sentiment d'où procédait ce mysticisme n'y est-il pas pour une part qu'il est juste de reconnaître? Il portait en lui une secrète puissance d'action, une force de vitalité incontestable : quelque chose de son énergie n'aurait-il point passé dans le cœur de la nation

tout entière pour en exalter les forces vives et les élever à leur plus haut degré de puissance ?

Telle était sa vertu expansive, qu'il a dépassé les limites de son berceau. Dès 1583, Jean de Jésus-Marie, futur général des Carmes, le transportait en Italie, où plus d'un espagnol devait occuper la même dignité [1]. En 1604, Anne de Saint-Barthélemy, confidente de Thérèse et continuatrice de son œuvre, l'implantait en France par la fondation des premiers monastères de l'Ordre réformé ; elle y avait été précédée par les écrits de la réformatrice, ceux de Jean des Anges, de Jean d'Avila, de Louis de Grenade et de bien d'autres plus obscurs, connus et traduits chez nous dès le XVI[e] siècle. Les guerres de religion, selon toute apparence, en avaient introduit un certain nombre, avec les soldats de l'Espagne pour soutenir la Ligue et ses ducats pour la soudoyer : fait trop peu remarqué, si je ne me trompe, dans l'histoire des relations intellectuelles des deux pays. L'influence littéraire de l'Espagne ne s'est pas bornée à la poésie et au théâtre ; elle nous devait les romans de chevalerie, elle nous rendit vers la même date non seulement les œuvres de ses poètes, mais celles de ses mystiques : Louis de Grenade, pour ne citer qu'un exemple, eut onze traducteurs en cent ans (1574-1674). A quel point ces écrits furent goûtés, M[me] Guyon, Fénelon, même les hommes de Port-Royal en sont une autre preuve. Des traités où brille maintes fois l'observation morale la plus dé-

1 Entre autres Pierre de la Mère de-Dieu (1562-1608), et Dominique de Jésus-Marie, mort en 1631.

licate pouvaient n'être pas inutiles à des moralistes comme Nicole et Arnauld, à coup sûr ils devaient leur plaire par leur élévation religieuse, leur éloquence, leur dédain de la terre et leur passion pour le ciel. Saint-Cyran parle volontiers de sainte Thérèse, il recommande son exemple et sa doctrine; Arnauld d'Andilly avait traduit ses ouvrages et ceux de Jean d'Avila. Ces solitaires n'étaient pas sans avoir un grain de mysticisme : la voie étroite y mène plus sûrement que la voie large. Mais le souffle de sainte Thérèse avait passé plus incontestablement sur François de Sales, si plein de douceur et de charme, si ami des simples; sur la fondatrice de la Visitation qui avait vu sa compagne, Anne de Jésus, avec deux autres espagnoles, fonder à Dijon le troisième monastère français du Carmel, et qui avait songé un instant à en prendre l'habit. La vie extatique tient une grande place dans l'existence des premières Visitandines[1]. A l'heure présente, bien que profondément modifié, atténué, réglementé, ce mysticisme est encore une force entre les mains de l'Eglise. Combien plus, dans sa splendeur première, son action n'a-t-elle pas dû se faire sentir sur la contrée qui l'avait vu naître!

Ce résultat, il est vrai, en ce qu'il pouvait avoir d'heureusement fécond, ne fut pas de longue durée. La dernière heure du XVI[e] siècle n'a pas encore sonné que déjà nous voyons le mysticisme participer de la décadence générale. Avec la spontanéité il perd son énergie; sa vertu est évanouie, sa fécon-

1 V. l'*Histoire de sainte Chantal*, par M. l'abbé Bougaud.

dité épuisée. Il n'est plus une œuvre de foi, mais une affaire de pratique et de routine. Des mains habiles s'en emparent, le détournent de sa voie première, en font un instrument de domination, plus encore, d'abêtissement; mysticité sans grandeur et sans force, propre à tuer l'esprit, à l'engourdir dans une religion tout extérieure, où les tendances les moins élevées de la nature humaine prennent le dessus, où l'idéal s'abaisse, où tout parle aux sens, rien à la pensée. Lorsqu'il dit encore, *Ecoutez et voyez,* ce n'est plus à l'âme qu'il s'adresse, comme faisaient Jean d'Avila et sainte Thérèse, c'est aux sens. Jean de la Croix ne souffrait la peinture, les images, toutes les représentations matérielles des choses saintes, qu'à la condition qu'elles n'empêcheraient pas d'aller au vif, et que l'âme les traverserait seulement : désormais l'âme y reste, retenue dans une mysticité de commande où le souffle sacré du spiritualisme s'est éteint avec l'inspiration. Tristes ombres au brillant tableau que nous offrait ce mystisme à ses origines et dans son complet épanouissement, alors qu'il vivait non par un appel à la sensibilité, mais par la foi, et qu'il y puisait sa force et sa grandeur !

II.

Ses résultats les plus directs et les plus importants se manifestent ainsi dans l'élément religieux, mais ils ne sont pas les seuls. Si peu philosophique qu'il soit dans ses origines, il ne se peut qu'il ne jette quel-

que lueur, je ne dis pas sur la nature divine, mais sur celle de l'homme ; encore l'insistance à interdire toute forme sensible comme représentation de Dieu a-t-elle pu contribuer à ce qu'on prît de l'Etre incréé une idée plus digne de lui, et cette réaction contre l'anthropomorphisme du culte extérieur n'est pas sans portée philosophique. Quant à l'étude de la nature de l'homme, c'est là, nous l'avons vu, un des mérites du mysticisme espagnol ; il est, sous ce rapport, au moins à la hauteur de la scolastique, et vaut bien l'aristotélisme vulgaire enseigné à Tolède, Alcala et Salamanque. L'importance qu'il attribue à la connaissance de soi-même et la fin dans laquelle il la recommande, indiquent de prime abord une tendance psychologique et morale que confirment les écrits où il se formule. Tout mysticisme, quelles que soient ses sources, renferme toujours plus ou moins de philosophie : celui de l'Espagne n'échappe pas plus qu'un autre à cette nécessité, et avant de s'engager dans le monde de l'extase, il pose le même précepte que le vieil athénien maître de Platon. De là l'estime et l'emploi du vrai procédé psychologique, et des notions qui ne sont pas toujours sans valeur sur l'âme, sa nature et ses facultés.

On a pu remarquer que quelques-uns de nos mystiques sont, comme saint Thomas [1] et bien d'autres

1 « Quum vita manifestatur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. « (S. Thom., I S., q. LXXVI, art. 1, art. 3. C. G. II, c. LVIII. — Cf. Arist., *De anima*, II, c. 1, § 6.)

théologiens, des animistes péripatéticiens. L'unité de l'âme ne leur fait pas oublier la multiplicité de ses opérations, et ils lui rapportent le principe de la vie animale aussi bien que de la vie spirituelle. Les philosophes modernes qui ont soutenu la cause de l'animisme ont consulté les théologiens favorables à cette tradition du Lycée : une enquête spéciale sur la psychologie mystique leur aurait été vraisemblablement de quelque utilité. D'une part, les observations que ces psychologues sans le savoir ont faites sur l'âme ne sont pas méprisables ; de l'autre, les mystérieux phénomènes de l'extase fourniraient des faits probants en faveur de l'animisme, tel qu'il est entendu aujourd'hui par ses plus récents défenseurs [1]. Toute l'activité de l'âme n'est pas volontaire, le *moi* n'est pas toujours en scène ; il y a dans les innombrables manifestations de la vie physique et de la vie morale une part à faire à la spontanéité, on dirait presque à la fatalité caractéristique de certains états, de certaines manières d'agir que l'être humain subit plutôt qu'il ne les produit, sous l'empire de causes diverses, quelquefois matérielles, quelquefois morales, toujours malaisées à discerner. Quand sainte Thérèse observe en elle-même une double existence, qu'elle se sent vivre et sur la terre et dans le ciel de l'extase, elle constate à son insu la double forme que revêt l'activité de l'âme et du moi dans ses développements les plus variés et les plus intimes.

1 V. les trois savants et consciencieux volumes de M. Tissot, sur *la Vie dans l'homme* et *l'Animisme,* et *le Principe vital et l'âme pensante,* par M. Fr. Bouillier.

29

Si de la psychologie générale on descend aux particularités qu'elle embrasse, on ne s'attendra pas sans doute à trouver chez des moines qui ne songent nullement à philosopher une théorie des facultés. Toutefois on se convaincra en les lisant qu'ils s'en sont préoccupés, non pas toujours, comme Jean de la Croix, avec l'intention de les anéantir en quelque sorte, autant qu'il était en eux, mais afin de montrer comment elles aident l'âme ou l'entravent dans sa marche ascensionnelle. Tous énumèrent, d'après la classification scolastique, l'entendement, la volonté, la mémoire et l'imagination. Sans entrer dans une observation approfondie de chacune d'elles, puisqu'ils ne les rencontrent que par suite des rapports qu'elles présentent avec la méthode d'oraison, ils en disent assez pour prouver qu'ils les ont réellement étudiées. Mais ce qu'ils ont surtout analysé, c'est le sentiment. S'attacher d'une manière spéciale au sentiment, c'est aller au-devant d'un reproche souvent adressé à la philosophie qui le sacrifie quelquefois à la volonté et à l'intelligence, et ce reproche n'est peut-être pas immérité.

Il y a en effet dans la conscience, parmi l'incessante production des états qui se succèdent, s'entremêlent et se combinent sur son théâtre, une classe de phénomènes d'une nature particulière, plus difficiles à fixer, à analyser que tous les autres dans leur ondoyante mobilité, se dérobant d'autant plus à la réflexion qu'ils émeuvent plus vivement le cœur, spontanés sans être fatals, impérieux sans être irrésistibles, laissant une part à la liberté comme une part à l'intelligence : on les désigne d'un mot, le senti-

ment. Le sentiment, distinct par tous ses caractères de la sensation, et auquel il importe de ménager dans l'étude de la sensibilité une place soigneusement définie, est un des éléments essentiels de la nature humaine : ni lui sans la raison ni la raison sans lui ne suffirait à constituer l'homme, la personne capable de penser, d'agir et d'aimer. Par lui nous allons d'abord à la conquête de l'absolu, de l'infini, de l'insaisissable, que nous ne faisons que concevoir par la pensée ; aussi est-ce un mot profond que celui-ci : pour pouvoir connaître les choses divines, il faut les aimer. Aimer, ce n'est pas s'abandonner à une vague et inerte langueur, c'est agir. L'amour est essentiellement un acte de l'âme, qui a le bien pour principe et pour fin. Or, le bien d'un être, comme sa destinée, est en raison de sa nature : le bien pour l'âme, force intelligente et active, est donc, en se communiquant à autrui, d'en recevoir à son tour un accroissement de puissance et de vie. Dieu est le Bien suprême : que sera l'amour divin? Un élan de l'âme créée, contingente, finie, pour s'approcher de plus en plus de son Créateur, de l'être nécessaire et infini. En aimant, elle s'épanouit, se dilate, s'accroît : où peut-elle mieux réaliser ce but de l'amour, qu'à la source même de la vie et de l'être? Elle aime le bien, parce que la bonté la touche : où réside la souveraine Bonté, principe et cause de tout ce qui est bon? Elle aime le vrai : où est la Vérité éternelle? Elle aime le beau : où est l'éternelle Beauté? Quoi donc est plus digne de l'être raisonnable que d'aimer Dieu? Mais de quel amour? D'un amour désintéressé. Si vous l'aimez pour les douceurs dont

il vous flatte, pour les récompenses qu'il vous garde, vous mettez l'amour-propre à la place de l'amour divin, vous donnez à la plus laide et à la plus basse des passions le nom de la plus élevée et de la plus noble. C'est La Rochefoucauld substitué à sainte Thérèse. Voilà pourquoi les docteurs de l'amour de Dieu, les maîtres de la plus haute spiritualité, aussi bien que les moralistes philosophes, placent en regard les deux amours et les distinguent l'un de l'autre. Et en effet, si le désintéressement est une des conditions de la vertu, il est une de celles de l'amour de Dieu, qui est l'amour du bien en soi, et la première de toutes les vertus. Aimer Dieu actuellement, dit Louis de Grenade, est l'acte le plus sublime qui puisse être accompli en cette vie. Et ne croyons pas qu'il parle ainsi uniquement parce qu'il est mystique, le langage de Platon n'est pas autre; c'est le vrai langage de la philosophie, car l'homme aspire au bien comme au vrai : il atteint celui-ci grâce à l'intelligence et celui-là grâce au sentiment.

Par malheur, l'accord entre les mystiques et les philosophes ne dure pas, de subtils raffinements ne tardent pas à le rompre, mais les Espagnols ont tout fait pour les éviter, et leur sagesse philosophique est d'autant plus remarquable qu'elle était moins cherchée. Ils prouvent qu'ils ne faut pas confondre l'égoïsme avec cet amour de soi inséparable de la personne humaine et sans lequel celle-ci n'existerait pas. Le moi s'aime, il ne peut pas ne pas s'aimer, sous peine de n'être plus, de « se vider de lui-même, » comme dit énergiquement Bossuet. Pour un être qui ne s'aimerait pas à quelque degré, il n'y aurait pas

de sentiment ; un tel être n'aimerait rien. Sans doute, faire le bien en vue de la récompense ou par crainte du châtiment n'est pas être vertueux, mais il n'est pas défendu à l'homme de se souvenir, dans les épreuves de ce monde, du prix qui lui est réservé par la justice souveraine. Un acte ne cesse pas d'être vertueux parce qu'il sera sûrement récompensé. Les Espagnols, en reconnaissant que Dieu lui-même a placé en nous le sentiment pour nous faire aimer le bien et notre bien et nous aider ainsi à l'accomplir, en analysant cette forme de la sensibilité, ont fait preuve d'une vue droite et d'une intelligence vraiment philosophique de la nature humaine : ils sont à consulter, parmi tous les autres mystiques, pour quiconque veut sonder la question si complexe de l'amour en général et de l'amour de Dieu en particulier. Ajoutons que cette étude du sentiment, où les ramenait, même à leur insu, la préoccupation constante de leur cœur, non moins profitable à la morale qu'à la psychologie, n'a pu que seconder une aptitude innée chez les Espagnols, celle de saisir et de formuler non seulement les traits les plus généraux, mais encore les plus délicats de la nature humaine. Les peuples dont la littérature offre une grande place au mysticisme, ont une tendance naturelle à produire des moralistes : l'Inde en a vu fleurir un grand nombre ; l'Espagne a des livres de Proverbes qui sont de véritables écrits littéraires, et ses principaux mystiques sont des moralistes.

L'esprit général de ce mysticisme n'est donc pas hostile *a priori* à tout emploi de la raison. Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'il cherche à concilier le ra-

tionalisme et le supernaturalisme ; nous constatons seulement qu'en parlant des facultés, il ne néglige pas le côté rationnel de leurs opérations, ni ne refuse de l'admettre, au moins au début de la vie spirituelle. C'est ce qui explique pourquoi l'on rencontre çà et là, dans des ouvrages qui ne sont pas des traités de philosophie, des données vraiment philosophiques. Il n'est pas jusqu'à la question des idées sur laquelle nous n'y ayons trouvé quelques aperçus.

Si ces moralistes psychologues ne sont pas plus profondément métaphysiciens, la faute n'en est pas toute à eux. La pensée n'avait jamais été libre en Espagne ; la foi la plus vive et la plus sincère, la soumission la plus respectueuse à l'autorité ne la protégeaient pas. Un homme tel que Louis de Léon, traitant des sujets d'érudition sacrée dans la langue de tous et non en latin, avait besoin de s'en justifier comme d'une audace compromettante. En outre le génie espagnol n'avait pas été exercé par la sévère discipline de la scolastique à l'esprit d'examen, il n'était pas préparé à la Renaissance et aux progrès du rationalisme : il n'avait jamais manifesté, il est vrai, de ce côté une tendance très prononcée, mais les circonstances, aussi bien que les antécédents favorables, lui avaient fait défaut. A part les poètes, quels sont les vrais génies de l'Espagne au XVI[e] siècle, âge d'or de la littérature? Ce sont les mystiques, et encore Louis de Léon est-il aussi grand poète que grand prosateur. Et par quel endroit s'est-elle associée au travail érudit et philosophique de la Renaissance ? Par ces mêmes mystiques, ouvrant aux nobles doctrines du platonisme retrouvé la seule

porte qui pût leur donner accès dans la péninsule. Quand même ce n'eût été pour quelques-uns d'entre eux que par l'intermédiaire de saint Augustin, je ne crois pas qu'on leur ait encore rendu cette justice, et je ne les vois pas mentionnés parmi les théologiens ou philosophes qui, au XVI[e] siècle, ont été attirés par lui vers le platonisme [1]. Jusque-là Aristote régnait seul dans leurs écoles; le fondateur de l'université d'Alcala, qui, dès la fin du XV[e] siècle, avait imprimé une si forte impulsion au mouvement littéraire, avait cru favoriser les études philosophiques en ordonnant une nouvelle édition du Stagyrite. Les noms les plus importants qu'on puisse citer parmi les philosophes espagnols à la même époque, Sépulvéda, Suarez, ne rappellent aucunement les platoniciens de France et d'Italie.

Il n'y a donc pas d'exagération à regarder les mystiques comme les vrais philosophes de l'Espagne, leur doctrine comme la plus haute expression de la philosophie dans une contrée où celle-ci avait si peu prospéré; et cela, à un double titre : d'abord, par leur intelligence du platonisme renaissant, leur admiration de cette noble philosophie encore aujourd'hui vivante après vingt-deux siècles, et qui n'a perdu au contact du christianisme que la partie périssable de toute œuvre humaine, en conservant inaltéré le fonds de vérités éternelles dont elle avait la première indiqué l'origine, la nature et

1 C'est une lacune dans l'ouvrage de M. Nourrisson, sur *la Philosophie de S. Augustin*; il ne cite que sainte Thérèse, mais on a beaucoup exagéré, selon nous, l'influence de saint Augustin sur le mysticisme de la religieuse d'Avila.

l'essence ; — ensuite et surtout, par l'attention spéciale qu'ils ont donnée à l'un des éléments de la nature humaine, à l'un des objets de la science de l'esprit humain. Chaque pays concourt, dans une certaine mesure, à en élever le laborieux édifice. L'Angleterre paraît avoir incliné vers le côté sensualiste et matériel ou, plus exactement, empirique; l'Allemagne est tout exprès douée pour élever l'idéalisme jusqu'à l'extrême ; la France, le pays par excellence du bon sens et de la mesure, est dans sa philosophie dominante l'organe du spiritualisme, de cette doctrine largement compréhensive qui prend la nature humaine telle qu'elle est, dans son ensemble. Le sentiment en fait partie, il faut le compter, même en philosophie; unissez-le à l'idée religieuse vivement surexcitée dans l'âme de tout un peuple, vous aurez le mysticisme : l'Espagne s'est chargée de le mettre en lumière, de le montrer dans tout son éclat comme dans toute son audace. C'est là sa part dans l'œuvre commune. Faut-il ajouter qu'il n'y a rien d'exclusif dans cette espèce de carte géographique de la philosophie? En signalant dans chaque contrée l'élément qui domine, je ne méconnais pas, ce qui serait plus que déraisonnable, la présence des autres à un moindre degré ; je désire seulement légitimer cette conclusion, que l'Espagne doit être comptée plus qu'elle ne l'a été jusqu'à présent dans l'histoire de la philosophie.

III.

Dans la littérature et dans les arts, les résultats, moins directs, ne sont pas moins réels.

Les mystiques espagnols sont pour la plupart de grands écrivains; ils ont rendu à leur langue les mêmes services que Descartes, Corneille et Pascal à la langue française dans la première moitié du XVII[e] siècle : ils lui ont donné des qualités qu'elle n'avait pas, un mouvement, une énergie et un éclat tout nouveaux dans des matières de ce genre; ou plutôt ils ont été les créateurs d'une sorte d'éloquence presque inconnue en Espagne avant eux. L'ère des Jean d'Avila, des Louis de Grenade, des Louis de Léon, est pour l'éloquence sacrée, dans leur patrie, ce qu'a été en France, toute proportion gardée, l'ère des Bossuet et des Bourdaloue. Les lettres mêmes de Jean d'Avila sont de véritables sermons; parmi ceux de Louis de Grenade, il en est qu'on pourrait donner comme des modèles; les grands traits abondent chez Jean de la Croix [1]. Inférieur à Grenade par l'incorrection, l'inégalité, le défaut d'harmonie, il l'égale par la vivacité, la grandeur, l'émotion. Poète, il est une individualité dans la littérature de son pays; son lyrisme, exclusivement mystique, plus abstrait

1 En voici un exemple : « Dieu le Père n'a dit qu'une Parole qui est son Fils, et il l'a dite dans un éternel silence; l'âme doit aussi l'entendre dans un silence éternel. »

que celui de Louis de Léon, n'est dépourvu ni de mouvement ni de couleur [1]; vraiment original, s'il n'est pas toujours naturel, il ne tombe jamais dans la fantaisie. Louis de Léon a mérité qu'on modifiât à sa louange le vers de Lucain sur Cicéron,

Hispani maximus auctor
Luisius eloquii.....

Malon de Chaide par sa véhémence, Stella par son ampleur, Zarate par sa douceur limpide, font époque dans l'histoire littéraire de l'Espagne. Mais au premier rang brille encore sainte Thérèse. Elle a mis son âme dans ce qu'elle a écrit; le récit qu'elle fait, dans sa *Vie*, de ses incertitudes, de ses combats contre le monde, est plein de grâce et d'ingénuité; le langage de ses apostrophes à Dieu reste naturel, malgré l'exaltation du sentiment; son style vif n'est qu'images et comparaisons, elle rencontre, pour s'expliquer, les plus simples et les plus ingénieuses. L'obscurité, — car elle n'y échappe pas toujours, — est un défaut inhérent à son sujet plutôt qu'à son génie, et n'empêche pas qu'elle soit comptée parmi les plus remarquables écrivains de l'Espagne.

Outre cette influence sur la langue, le mysticisme en exerça une autre non moins marquée sur la littérature, particulièrement sur le théâtre et la poésie lyrique, témoins Lope de Véga et Calderon. Les préoccupations de la foi religieuse furent toujours

1 V. particulièrement les *Coplas* sur la contemplation extatique, la glose *á lo divino,* les *Romances* sur la Création, sur l'Incarnation, sur l'Evangile *In principio erat Verbum.*

très puissantes chez Lope (1562-1625) ; mais à mesure qu'il approche de la vieillesse, on voit sa piété devenir plus mélancolique. Il se replie sur lui-même, se réfugie en Dieu : ce n'est plus alors un imitateur de l'Italie, mais un poète original, religieux, mystique. Il nous apparaît ainsi dans les *Sonnets* sacrés et dans ses *Soliloques amoureux d'une âme à Dieu*. Il parle comme nos mystiques : Dieu est « sa vie, le centre de son âme : » sans lui, hors de lui, comment pourrait-il vivre? Jésus est « le doux agneau, l'Epoux divin, la Beauté idéale. » Je citerai un de ces sonnets, en empruntant la traduction poétique de M. Ernest Lafond [1] :

Si mon amour était un feu de vérité,
Il monterait tout droit à la divine sphère;
Mais c'est une comète, hélas ! qui court légère,
Brille, et bientôt retombe en son obscurité.

Par combien de désirs vers toi je suis porté,
Quant tout tremblant je vois ma profonde misère !
Si mon amour en toi rarement persévère,
Quel asile ici-bas sera ma sûreté ?

Je m'en vais te cherchant, et quand je te rencontre,
Quand pour me recevoir ton cœur s'ouvre et se montre,
Doux Agneau, je m'enfuis et n'y sais pas rester.

Pourtant, dis-moi, Seigneur, si l'âme sainte et libre
Sans un centre ne peut trouver son équilibre,
Si je suis hors de toi, comment puis-je exister ?

1 *Etude sur la vie et les œuvres de Lope de Véga*, 1857. — Cf. Poésies de Lope, *Soliloq.* 1, 3, 5; *Sonnet* 2, 6, etc. V. encore un autre poète, Fray Jose de Valdivieso, *Ensaladilla de la Esposa y Esposo*. (*Tesoro*, t. III, p. 251 et sq.)

Un sentiment analogue est exprimé aussi dans ses œuvres dramatiques, et d'une manière d'autant plus frappante qu'elle est parfois plus bizarre. Ainsi, dans un drame qui fut probablement joué sur une place publique de Valence, *les Noces de l'Ame avec l'Amour divin*, la dernière scène représente l'Amour, attaché sur la croix, célébrant ses fiançailles avec une dame qui est l'âme humaine. Parmi les *Comedias de Santos* de Lope, il s'en trouve une sur la vie de sainte Thérèse. Mais la même inspiration est plus visible encore chez son rival, le grand dramaturge espagnol du XVII[e] siècle. Ce que Calderon (1600-1681) sent et chante, c'est l'amour divin ; cette passion, qui est l'âme du mysticisme, il en fait une passion dramatique et la transporte sur la scène. La couleur religieuse est commune à nombre de pièces au XVI[e] siècle et longtemps auparavant, mais depuis cette époque elle se nuance de mysticisme ; sans songer à passer en revue tous les écrivains dont les œuvres confirmeraient cette opinion, je me suis borné à citer les deux plus illustres. L'influence de l'Eglise, la pression du Saint-Office, même jointes aux dispositions naturelles de l'esprit espagnol, n'auraient pas suffi pour amener ce résultat, si un grand mouvement mystique n'avait eu lieu auparavant.

Quant aux beaux-arts et surtout à la peinture, la foi tournée au mysticisme sollicite l'imagination des artistes par deux côtés assez tranchés. De là, deux tendances dans la peinture espagnole, je parle de la peinture religieuse, la plus cultivée, la plus favorisée (des grands peintres des trois grandes écoles de Valence, de Madrid et de Séville, Vélasquez est la seule excep-

tion à cette règle), faisant office de prédication populaire, ayant son code à elle[1], la seule enfin qui n'offusquât point les yeux de l'autorité ecclésiastique chargée de tout surveiller, même les ateliers des artistes et les boutiques des marchands.

Le mysticisme, avec son mépris de la matière, ses austérités inouïes, son amour de la mort, devait se traduire par ces types étranges d'ascètes consumés de la flamme intérieure, au corps flétri, aux membres desséchés, et, selon le mot de sainte Thérèse à propos de Pierre d'Alcantara, « faits de racines d'arbres, » *hecho de raizes de arboles;* de moines brûlés par une foi sombre, de « violents » qui semblent vouloir emporter le ciel, tels qu'on les voit dans les toiles presque effrayantes d'un Zurbaran, d'un Herrera, d'un Valdès Leal. Les deux tableaux de saint Pierre de Nolasque sont un modèle du genre, et en dehors de la peinture le sombre Escurial représenterait bien aussi des tendances analogues.

D'autre part, ce même mysticisme, doctrine et religion de l'amour, a nécessairement un côté expansif, une plénitude de passion qui veut se répandre au dehors. Cette observation, vraie en général, l'est surtout de celui de l'Espagne. Le Dieu qu'il désire, c'est le Christ tel que l'a dépeint Louis de Léon, avec des couleurs empruntées à la bergère amoureuse tra-

1 Rédigé par Fray Juan Interian de Ayala, de l'Ordre de la Merci et docteur de Salamanque, sous ce titre : *Pictor christianus eruditus,* in-f°, Madrid, 1770. L'ouvrage de L. de Duran, *El pintor christiano y erudito,* 2 vol. in-4°, Madrid, 1782, en est la traduction. — Cf. *Velasquez et ses Œuvres,* par M. W. Stirling.

çant le portrait du Bien-Aimé : un visage plein de vie et de charme, des yeux plus brillants que le soleil, une bouche « nageant dans la douceur, » un maintien respirant la grâce ; une figure à aimer, un aliment aux imaginations exaltées par le silence du cloître, aux passions étouffées sous la bure, un Dieu comme celui du *Sonnet du Christ* de Lope de Véga :

Divin Epoux, beauté du céleste séjour,
Tête d'or aux cheveux tout baignés d'aromates,
Beau palmier couronné de feuilles et de dattes,
Qui ne t'a pas aimé ne connait pas l'amour.

Ta parole est un lis qui parfume le jour,
La paume de tes mains a gardé les stigmates,
Sceaux de l'éternité, jacinthes écarlates,
Et ton beau cou d'ivoire est rond comme une tour[1]...

Voilà le Dieu qu'adorent les mystiques espagnols, l'hôte mystérieux de leurs cellules, *dulcisimo amador*, l'Epoux qui enchante leurs extases ou qui envoie ses anges percer de flèches d'or les cœurs qui languissent après lui[2].

Que ce mysticisme, passant dans l'art, prenne un corps, il aura forcément cette teinte à la fois religieuse et réaliste qui appartient à l'importante école dont Murillo est le plus exact représentant. Murillo semble procéder des mystiques du XVI[e] siècle ; il fixe sur la toile leurs sentiments, il y traduit leurs

1 Même traduction. — Cf. L. de Léon, *Nombres*, I.
2 Sainte Thérèse, *Vida*, c. 29.

ardeurs extatiques, il y répond à leurs curiosités : ses « Conceptions, » sujet qu'il a cent fois répété et que lui réclamait partout la piété espagnole, ne sont-elles pas une réponse aux questions hardiment ingénues que Louis de Grenade adresse à la vierge Mère du Sauveur[1] ? De même que la peinture violente, emportée, triviale même des Zurbaran et des Herrera nous révèle une des tendances de la mystique Espagne, Murillo nous en révèle une autre, il nous en donne la clef, en même temps qu'il lui obéit à son insu, par tempérament et par instinct. Il faut les placer dans leur milieu naturel pour comprendre ces Vierges, image de la beauté humaine de l'Andalousie et non pas de ce divin modèle que Raphaël poursuivait avec l'idée, non avec les yeux ; ces Enfants-Jésus où n'éclate que la grâce de l'enfance, entourés d'anges frais et roses comme lui qui s'épanouissent, les ailes aux joues, dans une auréole de nuages[2]. Qu'on oublie Murillo et l'Espagne, qu'on efface les emblèmes mystiques ou dévots, et la confusion sera facile avec les produits d'une école dont l'inspiration n'a rien de religieux, tant ces représentations de l'amour divin touchent de près aux réalités d'une ivresse terrestre ! Sans attribuer une importance exagérée à cette manière d'interpréter la peinture espagnole au XVI[e] et surtout au XVII[e] siècle, nous croyons que les œuvres de ses grands maîtres, considérées de ce point de vue, se comprennent et s'expliquent plus complé-

1 *Memorial*, lib. V.
2 Le même sentiment qui anime Murillo dans ces sortes de tableaux se trouve chez Lope de Véga, dans ses *Pastores de Belen*, 1612.

tement. Si l'on faisait abstraction du milieu où elles se sont produites, on leur enlèverait, ce nous semble, une partie de leur signification et de leur valeur relatives. Or, ce milieu naturel est tout imbu des ardeurs de la foi religieuse, mais de la foi portée jusqu'au mysticisme. Etudié dans les écrivains, ce mysticisme est plus pur, mais précisément parce qu'il jaillit de l'inspiration il a de puissantes affinités avec le fonds même de la dévotion espagnole, demi-mystique, demi-sensuelle ; et si après les écrits de ses immortels interprètes il n'a pu échapper à la décadence dans l'ordre spirituel et moral, a plus forte raison, transporté dans l'art où l'idée est bien obligée de revêtir une forme, a-t-il dû dégénérer plus rapidement encore de sa pureté primitive.

Dans une des églises d'Albe, un tombeau en marbre noir, avec des ornements d'or, soutient deux anges en marbre blanc, l'un appuyé, l'autre à demi soulevé sur des nuages : comme accessoires, et pour amortir ce que la couleur du sépulcre imprimerait de triste à l'ensemble, des flèches, des guirlandes, des fleurs, un cœur enflammé, tous les emblèmes que l'amour divin emprunte à la terre. Ce tombeau est celui de sainte Thérèse : il nous paraît indiquer assez exactement le caractère du mysticisme en tant qu'il est devenu l'une des sources d'inspiration de l'art espagnol.

CHAPITRE XIV

Le mysticisme espagnol comparé aux principales écoles du mysticisme chrétien.

Si l'on a bien voulu me suivre jusqu'ici, on connaît le mysticisme espagnol en lui-même ; il reste à le connaître relativement aux manifestations analogues issues, à d'autres époques ou chez d'autres peuples, de la religion chrétienne. L'antiquité philosophique nous offrirait le profond panthéisme de l'Inde et celui d'Alexandrie, mais les différences ressortent d'elles-mêmes des pages qui précèdent. Si le mysticisme chrétien et le mysticisme philosophique se rencontrent dans un égal dégoût de la terre et de la vie, dans une égale aspiration vers Dieu et la patrie céleste, le premier, moins métaphysique, est plus moral et en quelque sorte plus humain. L'idée de Dieu, d'un Dieu vivant, personnel, l'idée du Christ qu'il croit voir personnifié, même par « vision imaginaire, » le préserve du panthéisme ; il s'occupe de l'âme plus que de Dieu, en

ce sens que si Dieu est son but, néanmoins le travail de l'entendement, l'effort de la volonté et de l'amour lui-même portent presque exclusivement sur la connaissance de l'âme et sur les moyens de la diriger. A ce titre, le mysticisme de l'Espagne ressemble à tout mysticisme chrétien; mais n'a-t-il rien qui lui appartienne en propre et qui lui constitue, sinon une originalité complète (ce que personne ne saurait être tenté de lui demander), du moins une originalité relative? Comme il s'agit non des personnes, mais d'une école, nous passerons sous silence des noms qui ne représentent qu'une action individuelle, non collective, bornée au cercle limité d'une vie humaine dans le temps et dans l'espace; nous emprunterons nos termes de comparaison non pas à des personnalités isolées, de quelque éclat qu'elles aient pu briller, mais aux seules grandes écoles du mysticisme chrétien, c'est-à-dire à celles de la France, de l'Allemagne et de l'Italie.

I.

La France en compte deux, celle du moyen âge et celle du XVII[e] siècle, le mysticisme scolastique et le quiétisme; ajoutons-y la tentative de Poiret et d'Antoinette Bourignon, bien que sans portée, parce que c'était un essai en France du mysticisme protestant.

Sans remonter jusqu'à Jean Scot Erigène, que nous pouvons considérer ici comme un simple propa-

gateur des idées de l'Aréopagite, dès le XII[e] siècle nous apparaît l'école de Saint-Victor. Son mysticisme est un des systèmes que renferme la scolastique, parce que dans un milieu philosophique toute doctrine même religieuse est représentée par une école qui en exploite et en soutient les théories. Rien de semblable dans la catholique Espagne, parce que là il n'y a pas de philosophie proprement dite, et à peine de la scolastique : il n'y a guère, même au XVI[e] siècle, qu'une théologie gênée elle-même dans son développement par le regard défiant de l'Inquisition. Aussi le but que les Victorins se proposaient, la conciliation de la théologie et de la philosophie [1], ne devait-il pas même se présenter à l'esprit des Espagnols. Les uns et les autres se rencontrent cependant, mais sur des points inévitablement communs.

De part et d'autre, la préférence est acquise à la foi sur la raison ; mais chez sainte Thérèse, chez Jean de la Croix, c'est un fait en quelque sorte instinctif, tant il est spontané, tant cette supériorité leur paraît naturelle et légitime : ils n'ont pas même à se demander s'il en doit être ainsi, ni à établir entre l'intelligence et le sentiment un parallèle d'où ce dernier sortirait vainqueur. Chez les Victorins, c'est une opinion réfléchie, raisonnée, une conclusion [2]. La philosophie qu'ils ont traversée leur sert à mépriser la philosophie ; quelques réserves faites en faveur de

1 Hug. a S. Victore, *Didasc.*, lib. I, c. 1, 8; lib. II, c. 1. — *De Sacram.*, pars I, lib. I, c. 2.

2 Hug. a S. Victore, *De Sacramentis*, lib. I, pars X, c. 2. — Cf. *Erudit. Didasc.*, lib. I, c. 12.

la raison ne les empêchent pas de regarder la raison comme incapable et de l'abaisser au-dessous de la contemplation : « Du haut de la contemplation, le sage voit à ses pieds et dédaigne toute philosophie, toute science. Aristote et Platon, et tout le troupeau des philosophes ont-ils jamais pu s'élever jusque-là?... La méditation tend par de grands efforts à gravir le but par une route escarpée. La contemplation s'élance d'un vol rapide et libre vers l'objet qu'elle s'est choisi, guidée par la seule inspiration. La pensée est sans travail et sans fruit, la méditation est un travail fructueux, la contemplation obtient le fruit sans travail... La pensée parcourt successivement les objets, la méditation tend à l'unité, la contemplation embrasse l'universalité dans un seul regard[1]. » Ainsi parle Richard, dont le *Benjamin major* ne rappelle qu'à certains égards le *Château intérieur* de sainte Thérèse. Il dresse « l'échelle sublime de la contemplation » qui a six degrés : en bas est la raison, en haut la déraison, *sextum supra et videtur esse super rationem.* On ne traite ainsi la raison que lorsqu'on a d'abord cru en elle ; c'est parce qu'elle a déçu leur espoir, que les hommes de Saint-Victor sont allés demander à l'extase la lumière qu'elle leur avait refusée.

Il en est de même de Gerson. Si ce philosophe n'est pas un nominaliste exclusif, la forte éducation du nominalisme n'en a pas moins laissé en lui des

1 Ric. a S. Victore, *Benjamin minor.*, c. 65. — Cf. *De Trinit. Prol.* — *Benjam. min.*, I, 9. — M. X. Rousselot, *Etudes sur la philosophie au moyen âge*, t. I, p. 333. M. B. Haureau, *De la philosophie scolastique*, t. I, p. 328.

traces ineffaçables. Il ne débute pas par le mysticisme, il n'y arrive qu'après avoir parcouru les autres formes de la pensée. Fatigué des orages de la vie publique, et plus encore peut-être des tentatives stériles de la philosophie réduite alors à un formalisme impuissant, tourmenté par les angoisses du doute auquel la raison n'échappe pas en face de l'infini, il se réfugie, comme les alexandrins, dans le mysticisme. Ici encore, celui-ci devient un système philosophique : l'influence de l'école se fait sentir non seulement dans la forme des écrits de Gerson, mais encore et surtout dans son essai de conciliation entre la scolastique et la mystique. De là un mysticisme savant, où l'élément rationnel trouve encore sa place et qui entre dans une analyse détaillée des facultés de l'âme. Trois puissances cognitives, l'imagination, la raison et l'intelligence, produisent la « cogitation, » la méditation et la contemplation : à chacune d'elles correspond une puissance affective, l'appétit sensitif, l'appétit volitif, et l'appétit supérieur, faculté qui est mue par Dieu et immédiatement vers le bien, ce que Gerson appelle la « syndérèse. » La syndérèse produit la dilection extatique, ou amour satisfait, en possession de Dieu, *amor rapit ad amatum, et extasim facit.* Comme pour y atteindre point n'est besoin de la science, mais de l'exercice des vertus morales, il n'est pas d'être si humble qu'il soit, pas de femme ignorante, pas d'idiot, *etiam si sit muliercula, vel idiota,* qui ne puisse s'élever à la science suprême, celle de Dieu[1].

1 *Tract. super Cant. cantic.* — *De myst. theol. et speculat.* — Cf. M. Ch. Schmidt, *Essai sur Jean Gerson,* 1839.

Le mysticisme de Gerson ne lui appartient pas en propre, c'est celui du Pseudo-Denys, qu'il imite avec prudence, de saint Bernard, des Victorins, même de saint Bonaventure. Il reprend leurs doctrines, mais il reste philosophe par l'exposé systématique qu'il en fait, par la réserve et la discrétion dont il témoigne ; la contemplation même n'est pour lui qu'un mode de connaissance plus parfait que les autres, et qui n'est pas encore la vue immédiate de Dieu. Le panthéisme l'effraie, il l'aperçoit et l'évite, et en cela le nominaliste exerce une salutaire action sur le mystique [1]. Comment ne pas absorber le moi dans la substance divine, lors de cette mystérieuse union de l'âme avec la divinité ? Gerson se garde de conduire l'âme jusqu'à l'identité absolue, laquelle n'est autre chose que son annihilation complète : souci digne d'un philosophe, et qui n'inquiétait guère sainte Thérèse. Je ne veux pas dire toutefois que Gerson n'ait pas eu en lui ce qui produit le mysticisme : quand ses contemporains l'appellaient le « docteur très chrétien, » lui-même aimait à se surnommer le « docteur mystique, » mais il le devint trop tard pour ne l'être pas avec réflexion et de parti pris. On serait bien plus certain qu'il l'était de cœur et de vocation, si l'on pouvait lui attribuer l'*Imitation de Jésus-Christ*, ce code immortel d'un mysticisme pratique et raisonnable.

La scolastique nous offre donc un mysticisme qui, sans aucun doute, a des racines dans le cœur de ceux qui s'en firent les organes, mais qui en a aussi dans

1 Cf. *Etudes sur la phil. au moyen âge*, t. III, p. 326 et sq.

l'histoire de la philosophie, qui fait connaître l'esprit d'une école ou de quelques âmes d'élite, mais nullement une propension générale et prédominante. Cela est si vrai, qu'il était peu compris et presque tourné en dérision, au témoignage même de Gerson : ce n'était pas en Espagne que personne l'eût traité de « fastidieux » et de « rebutant, » pour ne pas dire plus, de « vieillerie bonne pour les simples[1]. » C'est qu'en Espagne le milieu du mysticisme, si on peut le dire, est l'esprit public ; en France c'est la scolastique ; il devait y avoir sa place, que lui assurait la part faite à la théologie chrétienne : de là sa trace plus ou moins apparente chez Albert le Grand, chez saint Bernard et même saint Thomas. Admettant, comme la scolastique elle-même, le principe de l'incompréhensibilité absolue de Dieu par la pensée, il prétend atteindre Dieu par le sentiment ; mais ses scrupules d'orthodoxie et la sagesse de son point de départ lui défendent de sacrifier la personnalité du moi, et de porter l'union d'amour jusqu'à l'unité de l'être. Philosophes, les mystiques français s'appuient sur l'étude de l'âme et des facultés, cette base indispensable de toute philosophie. Les Espagnols en font autant, et procèdent de la même manière : mais chez les premiers, c'est prudence et habitude de réflexion ; chez les seconds, tendance généralement instinctive.

1 *Gersonii Opp.*, IV, 337 : « Cognovimus, proh dolor ! aliquos quibus omnis doctrina miscens cum speculativa pietatem Fidei, reddebatur gravis, molesta, nauseans, et onerosa, itâ ut doctores devotos deriderent ut idiotas et vetulos, quales sunt apud tales Gregorius, Bernardus, imò, damnata arrogantia et amentia ! Augustinus et Dominus Bonaventura. »

Comme Gerson, Poiret (1646-1719) avait été philosophe avant de se livrer tout entier au mysticisme. D'abord cartésien, il se tourna ensuite contre son maître, mais sans dépouiller l'esprit de méthode qu'il avait pris dans son premier commerce avec lui. Il parle de l'âme, de la Providence et de la prescience divine en homme qui cherche et qui réfléchit [1]; il promet quelque part des « démonstrations qui ne le cèdent en rien à celles de la géométrie [2], » prétention peu ordinaire chez les mystiques. Cependant Poiret était naturellement porté à le devenir : ce fut Mlle Bourignon qui décida de sa vocation et lui ouvrit les yeux, comme il nous l'apprend dans ses *Apologétiques* [3]. Antoinette Bourignon [4] était tout simplement un esprit exalté. L'idée fixe qui la possédait donnera la mesure de son jugement : sainte Thérèse se croyait destinée à réformer un ordre religieux; elle, à réformer l'Eglise tout entière. « Elle dit sans façon que Dieu l'a envoyée pour réformer l'Eglise, et qu'elle est inspirée de Dieu extraordinairement, et conduite infailliblement par son esprit. C'est la dame Guyon des protestants, et cette dame Guyon a trouvé son Père Lacombe. C'est un nommé Poiret, dévot de Mlle Bou-

1 Cf. *Œconomie de la création de l'homme, où, après les démonstrations de l'existence et de la nature de Dieu, l'on découvre l'origine et les propriétés des idées et de tous les êtres,* etc. Amsterdam, 1687, t. I.

2 *Œconomie du rétablissement de l'homme après l'Incarnation de Jésus-Christ.* Avis au lecteur, p. 1, t. V.

3 *Apologetica,* IV, p. 434. (Francofurtii et Lipsiæ, MDCXCIV.)

4 1616-1680. — Ses principaux écrits sont : *Lumière du monde, Lumière née en ténèbres, la Solide vertu, l'Esprit évangélique, la Pierre de touche.*

rignon qui a fait imprimer ses écrits[1]. » Ainsi parle d'elle un écrivain protestant son contemporain, et Poiret lui-même confirme ces paroles : « Je ne vois pas, dit-il dans son *Avis au lecteur,* depuis que le monde est monde, que Dieu ait jamais découvert plus clairement, plus vivement, plus fortement, plus naïvement la grandeur de la corruption de l'homme, qu'il l'a fait de nos jours par cet excellent organe de son esprit. » Plus loin, et toujours à propos des écrits d'Antoinette Bourignon, il ajoute, en répondant à ceux qui accusaient celle-ci d'ignorance : « Si par là on entend qu'elle n'était point en la connaissance des épineux fatras des écoles, passe pour cela : mais si l'on entend par indocte une personne qui ne connaisse point les choses divines ni les humaines ainsi qu'elles sont véritablement devant Dieu et dans la lumière de sa divine sagesse, je dis que quantité de gens d'étude sont des ignorants en comparaison de la céleste et divine érudition de cette fille incomparable, dont la rare érudition est d'autant plus admirable qu'elle ne lui est pas venue par la voie des études mondaines et l'instruction des hommes corrompus, mais par l'infusion du Saint-Esprit qui méprise et tient pour ignorants et idiots les sages de la terre. »

A cette ignorance près, car Poiret était fort instruit et particulièrement des matières qui concernent le mysticisme (dans ses *Lettres sur les principaux auteurs mystiques et spirituels* des derniers siècles il fait con-

1 *Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique, sur le quiétisme et sur les démêlés de l'évêque de Meaux et de l'archevêque de Cambrai*, etc., 1699, p. 10.

naître cent trente écrivains de ce genre), la maîtresse et le disciple ne font qu'un. D'après leur doctrine, spécialement exposée dans l'*Œconomie divine*, en sept volumes, et dans le *De Eruditione*, en trois livres, l'homme est tombé pour n'avoir pas appliqué ses facultés à leur objet : la volonté au bien infini, l'entendement à Dieu, qui l'aurait éclairé de la lumière de la foi. L'homme était libre d'agir ainsi, mais il est résulté de sa faute que la lumière et le bien lui ont manqué. De là, une impuissance absolue de se sauver par les seules forces de la raison et de la volonté ; il faut à l'homme une inspiration particulière, une soudaine illumination. Toutefois Poiret garde quelque scrupule à l'endroit de la liberté, car, en réfutant Malebranche, il repousse « la doctrine qui nie la puissance et la force des causes secondes, » et la regarde comme « une source d'ignorance, de vices et de malheurs éternels. »

Cette tentative de mysticisme en dehors de l'idée catholique et presque en dehors de toute religion existante, car ses auteurs qui veulent en fonder une nouvelle n'ont guère retenu du protestantisme que la liberté d'examen et d'interprétation, n'offre pas d'analogie avec le mysticisme espagnol : elle en diffère au contraire par la fin où elle tendait, par le défaut de méthode dans les écrits, et d'autorité dans les caractères.

Le quiétisme était plus sérieux et il fit plus de bruit. En réalité, Mme Guyon (1648-1717) était une contrefaçon de Mme de Chantal, et elle aurait voulu trouver son François de Sales dans Fénelon. Veuve

comme elle, d'un jugement moins sûr, d'une imagination moins soutenue, plus éprouvée dans sa vie et en somme moins utile, elle avait des visées plus hautes, quelque ressemblance, non pas avec la fondatrice de la Visitation ni avec la réformatrice du Carmel, mais plutôt avec Antoinette Bourignon.

Ses ouvrages sont nombreux ; dans un volume de poésies spirituelles, elle imite Jean de la Croix qu'elle avait en grande vénération. Les mystiques d'Espagne, vrais poètes, ont su écrire en vers : Madame Guyon, Mme de Chantal, le bon évêque de Genève lui-même se sont laissé tenter, à leur exemple, avec moins de succès[1]. Parmi ses œuvres en prose, les plus importantes sont le *Moyen court* et les *Torrents*. Le premier est une sorte d'introduction au second qui renferme l'ensemble de la doctrine, tous deux d'une exagération dont rien n'approche chez les Espagnols. Au point de vue du dogme, l'espérance et la foi sont inutiles : l'âme arrivant tout d'un coup au comble de la perfection et du bonheur, par son absorption en Dieu, n'a plus rien à attendre ; or la foi ne convient qu'à ceux qui espèrent, et l'espérance qu'à ceux qui désirent. Quand l'âme ne se dis-

1 On en jugera par l'échantillon suivant, qui n'est pas le pire : *Nuit effroyable de l'esprit* (*Poésies spirituelles*, Cologne, 1722, t. I) :

Dans cette étrange obscurité
Que mon âme est contente !
J'y pénètre la vérité
Par delà mon attente.
La vérité c'est mon néant
Et que Dieu seul est juste et grand.

Les vers de François de Sales et de madame de Chantal sont de beaucoup au-dessous de ceux-ci.

tingue plus de Dieu, quand elle a Dieu en elle, de manière à le voir « comme il était avant la création, » il n'y a plus de désir, plus même d'amour, car il n'y a plus de conscience : le « torrent » sorti de Dieu est retourné à sa source pour se perdre en elle et ne se jamais retrouver [1].

Ce panthéisme conduit à l'entier anéantissement de l'activité. L'âme « ne se met pas en peine de chercher ni de rien faire. Elle demeure comme elle est, et cela suffit. Mais que fait-elle ? Rien, rien, et toujours rien. Elle fait tout ce qu'on lui fait faire. Sa paix est toute inaltérable, mais toujours naturelle. Elle est comme passée en nature. Mais quelle différence de cette âme à une personne toute dans l'humain ? La différence est que c'est Dieu qui la fait agir sans qu'elle le sache, et auparavant c'était la nature qui agissait. Elle ne fait ni bien ni mal, ce semble, mais elle vit contente, paisible, faisant d'une manière agile et inébranlable tout ce qu'on lui fait faire [2]. » Ce langage a beau n'être pas clair : il l'est assez pour qu'on ne se trompe pas sur les conséquences de la doctrine qu'il a la prétention d'énoncer. Ce repos absolu en Dieu, cette pure passivité dessèchent l'âme à l'égard du prochain ; cette charité inactive, cet amour inerte ne sont autre chose qu'une indifférence coupable, un immense égoïsme. De plus, l'âme unie à Dieu est infaillible ; entièrement ravie aux infirmités de la matière, elle n'est plus souillée par le péché : « Si une personne dont

1 *Opuscules* de madame Guyon, t. I, *passim*.
1 *Les Torrents*, 1re partie, ch. 9, Voie passive en foi, 4e degré.

la volonté serait perdue, abîmée et transformée en Dieu, était réduite par nécessité absolue à faire des actions de péché, elle les ferait sans pécher, cela est clair [1]. » L'auteur des *Torrents* n'a pas songé à mettre en pratique cette dangereuse théorie, je le crois, mais le quiétisme était suspect avec d'autant plus de raison que dix ans auparavant Molinos avait été accusé à Rome des plus graves désordres et condamné par le Saint-Office à une prison perpétuelle.

Or, la doctrine de Mme Guyon, non celle de Fénelon, c'est le molinosisme. « Molinos, dit le dernier historien du quiétisme [2], voulait un état de contemplation à ce point parfait que l'âme ne raisonnant plus, ne réfléchissant ni sur Dieu ni sur elle-même, y reçoive *passivement*, dans une *quiétude absolue*, la lumière céleste sans exercer aucun acte de piété, ni acte d'amour, ni acte d'adoration. En cet état de quiétisme, l'âme ne désire rien, pas même son salut, et ne craint rien, pas même l'enfer; elle abandonne tout à Dieu, et n'a pas d'autre sentiment que la paix de cet abandon. En cet état de perfection où l'homme est indifférent à tous les actes externes ou internes, il est dispensé de la pratique des bonnes œuvres et du recours aux sacrements qui ne sauraient rien donner à qui ne manque de rien, et telle est son indifférence, à l'interne comme à l'externe, que rien, pas même les imaginations les plus coupables, ne peuvent plus souiller ni affecter l'âme, ni le sentiment, ni l'intelli-

1 *Id.*, 2e partie, ch. 3.
2 M. Matter, *le Mysticisme en France au temps de Fénelon*, ch. 7, p. 105.

gence, ni la volonté. Quand même une âme pareille commettrait des actes criminels, son corps ne serait en cela qu'un instrument; intimement unie à Dieu, elle ne subirait aucune atteinte de ce qui agiterait les sens. » Les conséquences morales sont les mêmes des deux côtés. « Que deviendra la vie, demande le même écrivain, dans un langage fort élevé, si l'âme est indifférente à tous ces mouvements, à ces inclinations, à ces désirs, à ces passions et à ces entraînements dont nous mettons l'origine première dans les instincts de la nature? Ces instincts, nous les attribuons volontiers au corps, mais ils se traduisent en pensées, en sentiments et en œuvres, et personne n'en serait responsable, du moment où le corps n'y servirait que d'instrument à l'âme, et que l'âme n'y serait pas engagée, puisqu'elle ne serait pas sortie de sa quiétude, de sa paix, de son abandon à Dieu. Mais si l'âme n'est pas intéressée aux mouvements qui ont leur siége ou leur théâtre dans le corps, que deviennent la destinée morale de l'homme, la sainteté de l'âme, la pureté du corps? Que sera l'innocence de la vierge, si l'âme dans le corps, à titre de simple instrument, n'engage pas certains actes? Que sera la vertu du prêtre lui-même? La vertu, l'innocence seront des mots vides de sens, mais en revanche, l'homme sera un abominable foyer de vices et de ténèbres. »

Les Espagnols sont bien éloignés de semblables excès. Ils ne permettent pas l'oubli des sacrements, des actes de piété, des œuvres; ils n'autorisent pas l'indifférence à l'égard d'autrui, eux qui voient dans l'amour du prochain une des formes de

l'amour de Dieu. Malgré le mépris de la matière que professe non seulement tout mysticisme, mais toute doctrine chrétienne, ils réprouvent avec la même énergie cet abandon complet du corps qui devient si facilement l'excuse de tous les désordres. Qu'on se rappelle ce passage de Louis de Grenade : il y a deux sortes de vertus, dit-il, les intérieures et les extérieures. Il ne suffit pas de pratiquer les intérieures, parce que « l'homme n'est pas l'âme seulement, ni le corps seulement, mais le corps et l'âme joints ensemble, Ainsi le christianisme n'est pas l'intérieur seul, ni le seul extérieur, mais l'un et l'autre unis ensemble. C'est pourquoi celui qui ne veut pas être trompé, s'il prétend faire un parfait chrétien, ne doit pas séparer ce qui est du corps d'avec ce qui est de l'esprit. » Un tel langage n'autorise pas la doctrine de l'impeccabilité. Quand les Espagnols parlent du renoncement, de « l'annihilation » du moi, c'est avec réserve, ils sentent la nécessité de s'expliquer. L'âme ne s'anéantit pas, et en quelque sorte ne se détruit pas elle-même, elle anéantit en elle seulement ce qui pourrait la détourner de sa fin, et quoi que Jean de la Croix ait pu dire, on peut affirmer que sa pensée, même dans ses plus grandes audaces, n'est pas allée au-delà.

Ils ne sont pas non plus tombés dans les exagérations extrêmes du pur amour. Je ne voudrais pas affirmer qu'il fût impossible de découvrir chez eux quelque texte offrant avec cette doctrine un rapprochement en apparence compromettant; mais, malgré les analogies, ce serait abuser de la faculté d'interprétation que d'en conclure qu'ils ont professé le

quiétisme. L'amour, pour eux, doit être sans intérêt, mais non sans but; ils disent, avec les mystiques autorisés par l'Eglise, avec saint Bonaventure, par exemple, que « les âmes pleines de l'amour de Dieu et de la rosée céleste, veulent être unies à Dieu, ne désirant aucun intérêt corporel, ni aucun don de l'Epoux, mais lui-même, source de tous les dons. » Je ne prétends pas pour cela qu'il y ait loin du quiétisme au mysticisme; l'un est la conséquence extrême de l'autre. Bossuet le savait bien, et justement effrayé de ces stoïciens du catholicisme dont l'amour ne demandait à Dieu aucune récompense, pas même Dieu, il croyait nécessaire de prouver que sainte Thérèse n'était point quiétiste. Il ne se trompait pas, mais il sentait qu'une doctrine qui par essence tend à l'impossible, effleure plus d'un abîme. Pour la retenir sur la pente, il faut une mesure, un tact, une finesse, une hauteur d'intelligence qu'on peut demander, non pas à Mme Guyon, mais à une sainte Thérèse, à un Fénelon.

Fénelon s'était facilement laissé entraîner à donner à Mme Guyon l'appui de son caractère et de son talent, sans toutefois abonder entièrement dans son sens. Il est plus réservé, et il s'explique sur le pur amour de manière à sauvegarder, autant qu'il est en lui, le dogme et la morale. Le désintéressement de l'amour, dit-il, « ne peut jamais exclure la volonté d'aimer Dieu sans bornes, ni pour le degré, ni pour la durée de l'amour; il ne peut jamais exclure la conformité au bon plaisir de Dieu qui veut notre salut, et qui veut que nous le voulions avec lui pour sa gloire..... Cet amour désintéressé, tou-

jours inviolablement attaché à la loi écrite, fait tous les mêmes actes, et exerce toutes les mêmes vertus distinctes que l'amour intéressé, avec cette unique différence qu'il les exerce d'une manière simple, paisible et dégagée de tout motif de propre intérêt[1]. » D'ailleurs Fénelon apporte à son mysticisme une restriction importante ; il observe que si l'on prenait à la lettre le langage des plus grands et des plus saints mystiques, aucun n'échapperait à la censure ; que c'est le propre de ces doctrines d'exagérer les termes à l'aide desquels on les exprime ; que d'ailleurs elles sont des idéalités, des conceptions qui ne se réalisent jamais d'une manière absolue, même dans ceux qui les conçoivent avec le plus d'enthousiasme, et qu'elles ont pour but de donner satisfaction aux tendances les plus pures et les plus idéales de l'âme humaine. Cette interprétation, qui est la vraie, devait, ce semble, mettre sa conscience en repos, et laisser toute latitude à son penchant mystique, exalté par une imagination vive, enthousiaste et rêveuse. C'est beaucoup dire que de le donner comme « le maître du mysticisme moderne ; » il ne mène pas, ainsi que le veut M. Matter, « le mysticisme du siècle, » mais celui d'un groupe d'élite, le groupe des Chevreuse et des Beauvilliers, une petite église très élevée, très noble, et dont la spiritualité est à la fois délicate, pure et raffinée, non sans un grain d'ultramontanisme, au moins par son chef, car le « cygne de Cambrai » destiné à être en

1 *Explication des maximes des saints.* (*Œuvres* de Fénelon, Versailles, 1821, t. VI, p. 10, 13, et *passim.*)

tout la contre-partie de son grand rival, est en cela aussi l'opposé du gallican Bossuet. Mais de là à devenir « le Montan d'une nouvelle Priscille, » un docteur « d'hérésie, » il y avait loin : la cour de Rome, plus sage que celle de Versailles et que Bossuet, le sentait bien. Elle ne jugeait pas qu'il y eût matière à condamnation dans l'*Explication des maximes des saints,* dans un ouvrage que M. Tronson et M. de Noailles avaient trouvé « utile et correct, » et M. Piros, directeur en Sorbonne, « tout d'or. » Ses hésitations, fort naturelles si l'on tient compte du caractère de Fénelon, se comprennent encore mieux si l'on songe que les doctrines de ce tendre et charmant génie ressemblaient plus à celles de sainte Thérèse qu'à celles de Mme Guyon : il admirait, il aimait « cette grande âme qui se compte pour rien, » il faisait ses délices de ces livres qu'il qualifiait de « si simples, si vifs, si naturels, ces sages et tendres écrits, » faits non pour les esprits « superbes et curieux, » mais pour les âmes « simples et recueillies. » Il était donc assez difficile de réprouver en France ce que l'on canonisait en Espagne.

II.

Autant l'Apocalypse se distingue du Cantique des cantiques, autant, selon nous, le mysticisme de l'Italie se distingue de celui de l'Espagne. Chez les Espagnols, comme chez tous les mystiques qui ne cherchent qu'à échapper au monde et n'ont en vue que le

repos en Dieu, le cantique de Salomon est un texte commenté sans cesse, jamais épuisé. Le sentiment qu'il alimente est hostile au siècle, non à la société ; il engendre le blâme, le mépris, non la haine, encore ce mépris et ce blâme atteignent plutôt les vices de la nature humaine que ceux de l'état social : l'esprit de satire est parfois assez vif, mais cette satire est exclusivement morale, jamais politique. Il est un autre mysticisme qui tout en poursuivant le même but, et sans méconnaître les élans de l'amour divin, est animé d'un esprit de guerre contre tout ce qui fait obstacle à l'idéal religieux qu'il s'est formé, mysticisme critique et militant, capable de sortir de l'ombre des sanctuaires et d'affronter les controverses de la place publique. Il s'inspire des prophètes et surtout de l'Apocalypse, dont le langage menaçant répond à ses préoccupations : tel est celui de l'Italie au XII[e] et au XIII[e] siècle. Cette différence dans la manifestation d'un fait où le sentiment a une si grande part, tient à l'état social et religieux de l'Italie et de l'Espagne. Ce qui était possible dans la patrie de Joachim de Flore était loin de l'être dans celle de Louis de Léon : trop d'entraves y auraient aussitôt comprimé la voix du prophétisme.

Ils furent nombreux les hommes qui pendant les calamités dont l'Italie souffrit au moyen âge, se donnèrent pour les héritiers des prophètes et renouvelèrent les prédictions dont ceux-ci avaient jadis effrayé Jérusalem. Le plus renommé de tous, celui que l'on nommait et qui se nommait lui-même « le grand prophète » est Joachim, abbé de Flore (1130-1202). Sa doctrine est le résumé et, si on peut le dire, le type

de cette sorte de mysticisme. Elle est complète, comme celle de tout réformateur ; elle débute par une partie critique, véritable *pars destruens*, dans laquelle l'auteur de l'*Exposition de l'Apocalypse* attaque sans ménagement ceux qu'il accuse de s'être écartés de la droite voie. Mais il ne veut détruire que pour préparer le terrain, et pour réaliser ici-bas la fin qu'il propose à l'humanité. Cette fin, qui est la pensée de « l'Evangile éternel, » c'est le règne du Saint-Esprit ou le troisième âge, celui des « hommes spirituels » et d'un « ordre de contemplatifs qui mèneront la vie des anges, *æmulantium vitam angelorum*. » Toutefois, forcé de reconnaître que cette absolue perfection ne peut exister en ce monde, Joachim appelle la mort et la souhaite avidement, au point qu'il ne craint pas de dire qu'il faut en hâter l'instant[1] : moins timide à cet égard, ou plus logique que d'autres mystiques et en particulier ceux de l'Espagne. Mais il n'entendait pas comme ceux-ci la doctrine de l'amour ; elle était pour lui une doctrine sociale, et non pas simplement un moyen d'arriver à l'union divine.

On me permettra, à l'appui de cette opinion, un emprunt de famille[2].

« On pourrait résumer la pensée de Joachim en deux mots : l'amour est toute sa religion et toute sa morale. La vie contemplative donne le bien pur ; l'esprit pénètre, par elle, jusque dans les profon-

1 *Expos. Apocal.* (Venise, 1527), pars I, c. 2, t. X : « Non solum mors fugienda non est, verum etiam ad eam modis omnibus accelerandum est. »

2 *Histoire de l'Evangile éternel*, par Xavier Rousselot, p. 80-82.

deurs de Dieu, et nous nous sentons embrasés de plus en plus de l'amour des choses que nous contemplons. Sans cet amour, toute religion n'est qu'ostentation ; il vient de la sagesse, non de celle du siècle, mais de la sagesse divine; il cherche à égaler les bons dans le bien, non les méchants dans le mal ; il est en un mot la plus haute de toutes les vertus. La sagesse et l'amour sont deux vertus excellentes, mais l'amour est supérieur parce qu'il est le propre du Saint-Esprit. La crainte, dit-il dans son *Psaltérion à dix cordes*, est le commencement de la sagesse, mais l'amour en est la fin. Ainsi, le Père est compris sous l'idée de crainte et de puissance, le Fils dans celle de science, le Saint-Esprit se révèle par l'amour. Le peuple primitif, le peuple juif, ne connaissait Dieu que par la puissance, la peur était le sentiment qui dominait dans son adoration ; le peuple chrétien en a une idée plus exacte parce qu'il connaît le Fils ; mais ceux-là seuls peuvent en avoir une idée complète qui connaissent le Saint-Esprit. Les chrétiens en ont déjà quelque notion, mais cette lumière ne brillera de tout son éclat que dans le troisième âge. En Occident, il n'est pas encore dans toute sa splendeur, mais il brillera en son temps ; ce sera le temps de la grâce et du peuple spirituel, *populus spiritualis*. Joachim met tellement le règne du Saint-Esprit au-dessus de celui du Christ, que les Juifs, à ses yeux, sont bien moins coupables pour avoir crucifié Jésus-Christ que pour avoir méconnu l'Esprit-Saint. C'est, en effet, ce qu'il ne craint pas d'avancer dans son *Exposition de l'Apocalypse*, où il dit que dans le premier cas ils ne péchaient qu'envers le Fils de l'homme. Leur grand

crime est de s'en être tenus à la lettre de la loi, car ce n'est que par l'intelligence de l'esprit qu'on peut arriver à l'amour. »

Nous sommes donc ici bien loin de sainte Thérèse et de son groupe, mais aussi nous sommes loin de l'Espagne, et Joachim n'en est pas moins un mystique complet, professant, bien que fort instruit, pour les lettres humaines et la philosophie plus de dédain que même Jean de la Croix.

L'abbé Joachim n'est pas sans quelques rapports involontaires avec certains réformateurs qui sont venus après lui ; son mysticisme se perpétua dès son époque et au siècle suivant parmi plusieurs sectes, comme celle des Cathares, dont les « parfaits, » représentant les hommes du troisième âge, devaient garder le célibat et vivre en contemplatifs, et qui allaient quelquefois jusqu'à se donner la mort. Mais nous n'avons pas à suivre cette filiation plus ou moins directe parmi des sectes qui d'ailleurs ne se montrent pas seulement en Italie, mais encore, sous divers noms, en France et en Allemagne. Il n'en est pas de même pour un Ordre célèbre qui ne resta pas étranger à l'esprit mystique de l'Evangile éternel. Joachim avait fait école, ses plus chauds partisans se trouvaient parmi les franciscains : Jean de Parme, qui fut accusé d'avoir écrit le livre de l'Evangile éternel, était général de l'Ordre. D'autres que lui voulurent en appliquer les principes dans la vie du cloître, et amenèrent une scission parmi les franciscains, dont une partie soutenait la doctrine du grand prophète. Tandis que le mysticisme cherchait par là une appli-

cation au dehors, un franciscain le formulait avec plus de calme et selon les règles de l'Ecole.

Saint Bonaventure, comme mystique, tient à la fois du passé et de l'esprit de son temps en Italie. Il s'inspire du faux Denys, il intitule un de ses écrits par un emprunt évident, *De ecclesiastica hierarchia*, et dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard il aborde la question des noms divins. Platonicien comme les Espagnols, il ne sait de Platon que ce qu'en savait la scolastique, et à cet égard ceux-ci sont en général mieux partagés que lui : l'inspiration leur vient plus directe et moins superficielle. En somme, il est cependant beaucoup plus philosophe ; il va jusqu'à chercher un accord entre le rationalisme et le surnaturalisme, ce qui prouve qu'il ne sacrifie pas entièrement le raisonnement à l'intuition, et il méprise si peu la raison qu'il la donne comme « la lumière de la connaissance philosophique. » Autre est aussi sa méthode ; il s'occupe davantage du monde externe, il fait monter l'âme à Dieu par l'universalité des choses. Partant des objets extérieurs, temporels, qui sont les « vestiges » de Dieu et qui l'introduisent dans la voie divine, puis pénétrant en elle-même, « image » de Dieu, c'est-à-dire dans la « vérité » divine, l'âme s'élève enfin jusqu'à la contemplation du premier principe : ce qu'il appelle « se réjouir dans la connaissance de Dieu[1] . »

A ce premier caractère, Saint Bonaventure en joint un autre, plus particulier à son pays, et à son Ordre

1 *De reduct. art. ad theol.* — *Itin. ment. ad Deum.* — *In Sent. lib. Comment.*, dist. XXII, lib. I.

surnommé l'Ordre Séraphique. Tout en repoussant les exagérations et les erreurs de l'Evangile éternel, il n'en répudie pas entièrement les principes ; la preuve, c'est qu'il cherche à appliquer, avec plus de mesure, l'esprit de réforme, de renoncement et de pauvreté évangélique tant réclamé par les « spirituels. » De là ressort pour son mysticisme un côté moral et pratique par lequel il se rapproche des Espagnols. Cette analogie sur un point si important, et son inclination vers l'idéalisme platonicien expliquent la faveur dont il a joui en Espagne. Peu de mystiques y furent aussi goûtés ; ses œuvres y étaient traduites, ses idées même reproduites dans des ouvrages qui n'avaient pas de prétention à l'originalité.

Le docteur Séraphique n'est pas la seule expression du mysticisme chez les franciscains, ni la plus énergique ; il ne faut pas la chercher même dans saint François leur fondateur, ni dans un seul homme, mais parmi les poètes que cet Ordre produisit au XIIIe siècle. Si la poésie est avant tout l'expression du sentiment, elle est pour ainsi dire le langage naturel du mysticisme : plus celui-ci est spontané, plus la forme dont il est revêtu doit être supérieure au langage vulgaire. Le même souffle a passé des franciscains chez quelques *diseurs en rimes* du même siècle, et surtout chez le grand poète du quatorzième.

Le chantre de la *Divine Comédie* exprime le mysticisme catholique à l'aide de la plus haute poésie et, sous le rapport de la forme, il n'y a aucune comparaison à établir entre lui et les Espagnols, quoique parmi ces derniers il y ait aussi des poètes. Ce n'est pas par le symbolisme que Dante est un mystique;

le symbolisme n'est tout au plus que le vêtement du mysticisme, il ne saurait lui donner ce qui fait son essence, l'amour, ni lui assigner son but, qui est de « voir Dieu, » comme le dit Dante en rappelant l'expression de Boèce : *Te cernere*. Ce but, Dante l'atteint dans la *Cantica* du Paradis, non comme un mystique de cloître ou d'école, mais par son privilége de poète : sa muse est l'amour, purifié, divinisé; il sait en prendre le langage, ou plutôt ce qu'il éprouve est au-dessus de tout langage [1]. C'est par l'amour « qui gouverne le ciel, » *Amor, che l' ciel governi*, qu'ils sont attirés, Béatrix et lui, dans l'Empyrée, « ciel rempli d'une pure lumière, lumière intellectuelle pleine d'amour, amour du vrai bien rempli de joie, joie qui surpasse toute ivresse. » C'est par l'amour qu'il s'élève jusqu'à cette Unité mystérieuse qui échappe aux regards de l'homme et que, les liens terrestres étant déliés, il s'élance dans les profondeurs de l'extase : « O souveraine lumière tellement élevée au-dessus de l'intelligence de l'homme, prête à mon esprit un reflet de ton éclat, et fais ma langue si puissante, qu'elle laisse aux générations futures une étincelle de ta gloire [2]! »

Mais si l'amour est le mobile de son mysticisme, il importe de voir s'il est le seul, et en outre quel est son caractère particulier.

Le mysticisme d'Alighieri est sans doute alimenté par la foi catholique, par une haute érudition et par

1 Transumanar significar per verba
Non si poria.

2 *Paradiso*, 33.

des influences philosophiques d'origines diverses. Mais, ceci reconnu, il nous paraît être l'expression de l'état particulier de son âme au moins autant que la manifestation d'un état général des esprits. Certaines circonstances l'ont conduit à revêtir ses idées, ses opinions et ses croyances de cette forme à la fois poétique et philosophique ; il obéit à deux sentiments qui lui sont personnels, l'amour et aussi, pour dire toute ma pensée, le contraire de l'amour. Ce qu'il cherche et ce qu'il aime, c'est Dieu sans doute, mais c'est avant tout Béatrix : est-ce une illusion, il me semble que son amour pour arriver à Dieu a besoin de traverser le souvenir idéal d'une affection perdue dont il aspire à retrouver l'objet, qui devient son soutien, son guide, et qui l'amène jusqu'à l'amour divin. Si maintenant on se rappelle les traits impitoyables dont il poursuit dans son *Enfer* et accable ses ennemis, on reconnaîtra le second mobile dont j'ai parlé, une haine vigoureuse, généreuse si l'on veut, explicable en tous cas, mais enfin de la haine. Il y a du Fra-Jacopone dans ces âpres accents, quelque chose qui rappelle l'esprit agressif et militant de tout le mysticisme italien, et qui contribue à le différencier si profondément du mysticisme espagnol.

Bientôt après l'Italie en vit paraître un autre d'une nature toute différente et dans lequel l'esprit public n'est pour rien. Annoncé par Pétrarque, il est introduit, à la suite du platonisme, par Gémisthe Pléthon, le cardinal Bessarion et propagé par Marcile Ficin, Jean Pic de la Mirandole et Léon l'Hébreu. C'est un fruit exclusif de la Renaissance philosophique. L'Espagne n'a rien de semblable à nous offrir.

III.

Arrivé à l'Allemagne, nous rencontrons tout d'abord les mystiques du XIII[e] et du XIV[e] siècle, les plus remarquables de tous par leur influence sur l'état des esprits dans cette partie de l'Europe. Ils ont des caractères qui établissent une différence profonde entre eux et les Espagnols, en même temps que certaines analogies qui les en rapprochent.

Commençons par les différences.

Elles sont faciles à saisir, et si le génie espagnol apparaît avec sainte Thérèse et ses contemporains, le génie allemand se manifeste d'une manière non moins frappante avec Eckart, Tauler, Ruysbrœck et Suso. Le mysticisme de Maître Eckart n'est rien autre chose qu'un panthéisme hardi et complet ; l'amour ne vient chez lui qu'après l'intelligence : « Voir » Dieu signifie « penser » Dieu, et penser Dieu, c'est « être » Dieu, car en Dieu l'être et le penser sont identiques. Le but n'est pas seulement l'union par l'amour, c'est l'unité de l'être ; l'amour, dit Eckart, n'unit pas les « êtres, » il ne produit qu'une « union d'amour et de volonté, » plus apparente que réelle, et par suite insuffisante. L'unité des substances exige la destruction de la personnalité humaine : c'est en quoi consiste le vrai renoncement. La logique du système menait loin : Trinité, création, péché, rédemption, autant d'occasions d'hé-

résies dans le mysticisme eckartien. Le Maître fut destitué de ses fonctions de prieur de l'Ordre des Dominicains dans la province d'Allemagne, et sa doctrine condamnée.

Averti peut-être par cet exemple, et d'ailleurs moins spéculatif, Tauler enseigne un mysticisme pratique, tendant à rendre les hommes meilleurs avant de leur procurer les joies de l'union divine. Il redoute l'écueil dans lequel était tombé Maître Eckart, mais s'il n'est pas un panthéiste d'intention, il l'est de fait et malgré lui : le chrétien retient le philosophe, sans y réussir entièrement, de même que la soumission du catholique ne modère pas suffisamment l'ardeur de l'illuminé. Un de ses ouvrages, l'*Imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ*, rappelle les principes des spirituels parmi les franciscains, et montre comment il entendait la pratique du mysticisme, lequel était resté chez Eckart exclusivement théorique. La « pauvreté » de l'âme consiste à la fois dans le détachement volontaire de toute chose créée sans lequel la science divine est impossible, et dans l'abnégation pratique ; elle « déifie » l'âme humaine qui devient alors consubstantielle à Dieu, bien qu'imparfaitement en cette vie. Surnommé le « docteur illuminé, » le dominicain Tauler appartient, dans une certaine mesure, à cette classe de mystiques qui se croient immédiatement éclairés d'en haut, initiés à une science surnaturelle, et qui ne tardent pas à tomber dans l'illuminisme. Un de ses contemporains s'avança dans cette voie bien plus résolument que lui, ce fut Ruysbrœck, chanoine régulier de l'Ordre de saint Augustin.

Avec lui le mysticisme allemand n'est plus qu'une sorte d'ivresse ; l'âme ayant perdu toute conscience d'elle-même, gravit comme en proie au délire les sept degrés de l'amour divin pour se perdre aux plus hauts sommets de la mysticité. Ruysbrœck, ignorant, simple d'esprit, idiot [1], comme l'appelle Denys le Chartreux, prétendait ne devoir ses lumières qu'au Saint-Esprit, et s'il fut surnommé le second Aréopagite, ce ne fut pas pour son savoir [2]. Plus que tous les autres mystiques de son temps et de sa nation, il proteste contre le panthéisme et cependant il y tombe inévitablement : Gerson ne s'y laissa pas tromper [3]. Moins logique qu'Eckart, moins pratique que Tauler, Ruysbrœck est aussi moins poétique que Suso. Chez celui-ci, les macérations, les visions, les extases annoncent la prédominance de la sensibilité et de l'imagination, et même un esprit romanesque : il est le chevalier, comme on l'a dit, de la Sagesse éternelle, il l'aime comme un Troubadour [4]. Il est le moins philosophe et le moins panthéiste des mystiques allemands ; mais le panthéisme n'en reste pas moins le caractère essentiel du mysticisme de cette contrée.

1 « Vir, ut ferunt, devotus, sed parum litteratus, » dit l'abbé Trithème (*Ap. Gessner Biblioth.*, f° 452 v°). — « Rusbrochius cùm idiota esset... » (Dyon. Carth., serm. I, *De confess. non pontif.*)

2 Dyon. Carth., tract. II, *De donis Spiritus Sancti*, art. 13. — Gothofred. Arnald., *Historia theol. myst.*, p. 310.

3 Cf. *Epistola ad Fr. Bartholomæum Carthusianum super tertiâ parte libri J. Rusbrochii de ornatu spiritualium nuptiarum.*

4 M. Ch. Schmidt, dans ses profondes *Etudes sur le mysticisme allemand au XIV° siècle.* (Mémoires de l'Académie des Sciences morales, Savants étrangers, t. II, p. 286 et sq.)

Les doctrines émises au XIV[e] siècle se continuent aux siècles suivants par Henri Harph, Denis le Chartreux, Jacob Boehme. Ce dernier, le plus célèbre, et contemporain des Espagnols (1575-1624), est à la fois un illuminé, un métaphysicien et un protestant : intelligence profonde, richement douée, mais sans culture et sans méthode, la Bible et Paracelse l'inspirent également. Ses copieux ouvrages, une trentaine environ [1], sont absolument dénués du *lucidus ordo;* mais le génie métaphysique de l'Allemagne perce sous cette enveloppe apocalyptique. Hegel et Spinoza ne sont pas plus hardis ni plus logiques dans leur panthéisme que le cordonnier de Gorlitz. Il pose le principe de l'unité de substance ; la nature visible est le reflet, l'écoulement de la nature invisible, Dieu s'engendre lui-même en engendrant le monde : « Si tu vois une étoile, un animal, une plante ou toute autre créature, garde-toi de penser que le créateur de ces choses habite bien loin, au-dessus des étoiles. Il est dans la créature même. Quand tu regardes la profondeur, et les étoiles, et la terre, alors tu vois ton Dieu, et tu as en lui l'être et la vie. » Si Dieu est tout, il est le mal, l'enfer même : « Le premier être est Dieu, il est le ciel, il est l'enfer, il est le monde. — Le vrai ciel où Dieu demeure est partout, en tout lieu, ainsi qu'au milieu de la terre. Il comprend l'enfer où le démon demeure, et il n'y a rien hors de Dieu [2]. »

1 Dix vol. in-8°, en allemand. Amsterdam, 1682.

2 *L'aurore naissante*, ch. 23, § 3, 4, 6. — *Deuxième apologie contre Tilken*, n° 140. — *Description des trois principes*, ch. 7, § 21.

Avec Boehme, le mysticisme de l'Allemagne va plus loin qu'avec les maîtres du XIV[e] siècle, mais il y a filiation. C'est que là il est toujours et partout métaphysique, dans son point de départ et dans son développement, tandis que celui de l'Espagne est psychologique et expérimental ; il s'occupe plus de Dieu que de l'âme humaine, et même plus de l'Etre que du Dieu des chrétiens. Il sacrifie entièrement la personnalité, que les Espagnols s'attachent si soigneusement à sauver. Peut-être les Allemands furent-ils poussés dans cette voie par la doctrine de David de Dinant et d'Amaury de Bène, répandue par la secte des Frères du Libre-Esprit dont Eckart éleva les principes à la hauteur d'un système logique et hardi ; on peut dire néanmoins qu'un tel mysticisme ne pouvait naître qu'en Allemagne, et qu'il est aussi en quelque sorte un fruit du sol. Ici se montrent déjà les traits de ressemblance dont nous avons parlé.

Des deux côtés, c'est en général un mysticisme d'inspiration et de premier jet ; ni l'un ni l'autre ne sort de la scolastique : en Allemagne, c'est une réaction contre elle, en Espagne elle n'est pas en faveur. Des deux côtés encore, il y a un fait qui prouve quelle étroite communion de sentiments et d'idées unit les écrivains à leur public : ils emploient la langue maternelle. Une langue d'emprunt est une langue savante, qui suppose chez ceux qui en usent au moins quelques idées venues du dehors ; la pensée est plus intime et plus personnelle quand elle n'est pas revêtue d'un habit étranger. Le mysticisme allemand et le mysticisme espagnol naissent du cœur même des deux nations, populaires l'un et l'autre,

parce qu'ils répondent à la nature, aux tendances et aux besoins des peuples au sein desquels ils se sont produits. Chacun des deux est à sa place et ne peut être que là. Malgré son côté pratique, d'ailleurs fort restreint, jamais celui de Maître Eckart et de ses successeurs n'aurait pu prendre racine en Espagne. Indépendamment des causes extérieures, un panthéisme si radical aurait étrangement heurté dans le génie espagnol un éloignement naturel pour la spéculation et un sentiment de personnalité des plus prononcés. Le mysticisme espagnol n'était pas moins impossible dans la patrie d'Eckart, parce qu'il y était parfaitement inutile : ce qu'il promettait aux âmes qui se réfugiaient en lui n'auraient pas suffi à ceux qui écoutaient si avidement les sermons des précurseurs de Luther et de Hegel. Car ceux-ci se rattachaient à des sectes qui étaient en révolte contre l'Eglise, et les idées qu'ils répandirent ne furent pas sans influence sur les événements qui amenèrent la Réforme. Nous sommes conduit par là à une dernière considération.

Le mysticisme religieux est un excès : cet excès mène assez vite à la critique du présent, et, avec des esprits entreprenants et exaltés, au désir de réaliser le mieux qu'on a rêvé. En Italie, Joachim en est la preuve et par lui-même et par ceux qui avaient adopté ses idées; en Allemagne (tant cette conséquence est naturelle), Eckart fut condamné, Ruysbrœck, Tauler, Suso plus que suspects : à l'heure de la Réforme, leurs écrits reparurent, leurs noms furent prônés par Luther et les siens. Le mysticisme espagnol pouvait-il conduire au même résultat? Il

n'y avait pas à cela d'impossibilité logique, mais s'il s'est manifesté dans tout son éclat en plein seizième siècle, au milieu de l'agitation universelle des esprits et des consciences qui caractérise cette époque mémorable; il ne faut pas oublier que ce fut dans un pays tel que l'Espagne, nourri dans une foi invétérée, où des ferments de réforme avaient pu troubler quelques cloîtres, mais sans chances de succès durable. Ces grands mystiques, si les circonstances l'eussent permis, auraient peut-être songé, je le veux bien, à réformer autre chose que des couvents : on peut supposer sans invraisemblance que leur action aurait été moins circonscrite sans l'ombrageuse surveillance de l'Inquisition; cette surveillance même semble l'indiquer. Ils représentent un sentiment religieux qui, faute d'air et de liberté, était contraint de se replier sur lui-même, et qui, plus libre, aurait pu prendre, avec d'autres caractères, une autre direction, mais sans sortir du catholicisme. Les mystiques espagnols ont tous ou presque tous un esprit de satire et de blâme contre les vices du siècle et les fautes de tous, même du clergé : ils eussent été volontiers des réformateurs, mais à la manière de saint Bernard; volontiers ils eussent rétabli l'Eglise dans sa pureté primitive, mais sans porter atteinte à son unité. Leurs ambitions ne dépassaient pas celles du moine de Clairvaux, demandant qu'il lui fût donné « de voir, avant de mourir, l'Eglise de Dieu comme aux premiers jours, quand les apôtres tendaient leurs filets pour prendre non de l'or et de l'argent, mais des hommes. »

Ce parallèle nous semble justifier une fois de plus ce que nous disions au début de ce livre, que nulle part depuis l'ère chrétienne, le mysticisme n'a eu sur les âmes une action plus générale et plus puissante. Il s'est produit quelquefois avec plus de science et de profondeur; jamais il n'a été plus propre, par ses origines, sa forme, ses caractères, à communiquer ce qu'il pouvait renfermer de fécond et d'utile, de dangereux et de funeste.

Nous arrêterons-nous maintenant à reprendre une à une les critiques qu'il soulève et qu'en général soulève tout mysticisme, sans distinction de religions ni d'écoles? Outre que d'elles-mêmes elles ressortent de tout ce qui précède, il est superflu d'instruire un procès si souvent jugé, et une étude historique n'est pas plus un réquisitoire qu'une apologie. Oui, le mysticisme a des prétentions que le bon sens ne saurait admettre. Il accorde au sentiment une prédominance qui, en détruisant l'équilibre des facultés, fait violence à la nature; il méconnaît la raison, et s'il tient compte de la volonté, ce n'est qu'en la dénaturant. Il veut que l'être humain échappe à son humanité pour s'unir à Dieu, il croit y réussir par l'extase, au risque d'échouer dans le panthéisme, de s'égarer à la poursuite chimérique d'un insaisissable idéal, de compromettre les bases légitimes de la morale, et enfin, par une étrange contradiction, d'anéantir le moi tout en le substituant à Dieu, car ou l'homme se perd en Dieu et ne sort de soi qu'en se déifiant en quelque sorte lui-même, ou il absorbe Dieu, et la conséquence finale, la ruine de la personnalité, est toujours identique. Que dans la réalité il ne descende pas

forcément la pente extrême de ces déductions, que dans une mesure plus ou moins large il lui arrive de rester moral et raisonnable, les Espagnols en font foi; mais en théorie et à le juger au nom des principes, il est impossible de ne le point condamner.

D'où vient donc que, malgré tant d'erreurs, il soit un fait si persistant que prêtres et philosophes de toute provenance se relayent, si on ose s'exprimer ainsi, aux étapes importantes de la vie de l'humanité, pour en soutenir le drapeau, dans les contrées et les temps les plus divers? C'est que l'âme humaine, suivant la belle parole de Lacordaire, est « fille de l'amour éternel, et que le génie de sa source l'inspirera jusqu'à la fin ; » c'est qu'elle est née pour l'amour et pour la foi, et que le mysticisme est une satisfaction naturelle, bien que démesurée, de ce double besoin de croire et d'aimer. En soi il n'est donc pas si loin de nous qu'il le paraît; il est dans l'essence de toute religion, dans le fond même de notre nature, dans le plus intime de notre âme par le sentiment, par l'éternelle préoccupation de l'invisible, de l'inconnu, mais de l'inconnu divin. Vainement nous nous efforçons de nier ou de méconnaître le monde spirituel, ce monde nous inquiète ; en vain nous nous enfermons dans le cercle de la réalité terrestre et présente, *tantum quantum sensu movetur ad id quod præsens est atque adest sese bellua accommodat*, un secret instinct nous reproche cette assimilation à la brute, une curiosité inassouvie et qui est notre plus beau titre, frappe à la porte de l'*au-delà*. Cela est si vrai que les époques sceptiques, et la nôtre en est un exemple, ont aussi leur mysticisme, mélange contradictoire de crédulité

naïve et de scepticisme blasé, de science et d'ignorance, de matière et d'idéal. C'est quand le Dieu vivant, personnel, provident, devant qui s'inclinent avec un égal respect la philosophie spiritualiste et les Eglises chrétiennes, c'est quand ce Dieu est attaqué à la fois par l'idéalisme et le matérialisme, par l'école critique et l'école positive, par la science, la métaphysique et la poésie, que l'âme se rattrape sur la vulgarité superstitieuse de puériles rêveries : celles de sainte Thérèse étaient du moins généreuses et innocentes. On n'est pas obligé, grâce à Dieu, d'opter entre les unes et les autres, mais ce n'est pas une raison pour n'en point tenir compte. Cette tâche incombe à la philosophie, et le mysticisme, en tant qu'une des manifestations importantes et soutenues de l'esprit humain, aurait à attendre de celle-ci qu'elle l'étudiât au point de vue psychologique et métaphysique, non dans ses causes occasionnelles, mais dans sa source intime et première. Cette étude, nous n'avons pas à la tenter ici, mais la pensée en est d'autant plus naturellement suggérée par les mystiques espagnols, qu'ils ont donné à l'Espagne sa plus réelle et sa plus originale philosophie.

FIN

TABLE

DIJON, IMPRIMERIE J.-E. RABUTÔT, PLACE SAINT-JEAN.

[illegible]

P14 - 7

53

7 Plato [illegible] conception [illegible]

7 Plato [illegible] Beauty

[illegible] Heaven

[illegible]

[illegible] Heaven

[illegible]

